QantaraLit

ABDURRAHMAN BIN SHALIH BIN SHALIH AL-MAHMUD

مَوْقِفُ ابْنِ تَيْمِيَّةَ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ

Sikap IBNU TAIMIYAH TERHADAP ASY'ARIYAH

03

PENERJEMAH:
MUHAMAD ABID HADLORI

Buku ini pada mulanya merupakan disertasi doktoral yang diajukan oleh penulisnya kepada Fakultas Ushuluddin di Universitas Imam Muhammad bin Saud Al-Islamiyyah — Jurusan Akidah dan Aliran-aliran Kontemporer.

Adapun tim pengujinya terdiri dari:

- Dr. Salim bin Abdullah Ad-Dakhil: selaku pembimbing
- Yang Mulia Syekh Nashir bin Hamad Ar-Rasyid: selaku anggota
- Yang Terhormat Syekh Abdullah bin Muhammad Al-Ghunaiman: selaku anggota

Ujian ini dilaksanakan pada tanggal 19/5/1409 H, dan berhasil meraih gelar doktor dengan predikat cumlaude peringkat pertama.

QantaraLit Seri Ke-461

Sikap Ibnu Taimiyah terhadap Asy'ariyah 03

مَوْقِفُ ابْنِ تَيْمِيَّةَ مِنَ الْأَشَاعِرَةِ

Penulis: Abdurrahman bin Shalih bin Shalih Al-Mahmud
Penerjemah: Muhamad Abid Hadlori, S.Ag.,Lc.

🌐 **Akses Terjemahan Lain:**

WhatsApp Channel | Google Drive | Telegram

Katalog Daftar E-Book | Blog Pribadi | EBS Book

🗓️ **Selesai diterjemahkan:**
22 Syawal 1447 H – 11 April 2026
📍 Karanganyar, Jawa Tengah, Indonesia

Peringatan :

Terjemahan ini didasarkan pada teks yang memiliki tingkat kompleksitas bahasa berbeda-beda. Karena itu, beberapa kalimat dengan nuansa sastra yang tinggi mungkin belum sepenuhnya terwakili dalam terjemahan bahasa Indonesia.

✨ **Wakaf untuk Kaum Muslimin** ✨

(bebas sebar, cetak & gandakan, non-komersial)

SPESIFIKASI NASKAH:

- **Ukuran Buku** : (B5 / 18,2 × 25,7 cm)

PENGATURAN TEKS:

- **Font Teks** : (Roboto)
- **Ukuran Font** : (14 pt)
- **Spasi Baris** : (1,15)
- **Perataan Teks** : Rata kiri-kanan (Justify)
- **Indent Paragraf** : 1,27 cm

PENGATURAN HALAMAN:

- **Margin Atas** : 2,54 cm
- **Margin Bawah** : 2,54 cm
- **Margin Kanan** : 1,9 cm
- **Margin Kiri** : 1,9 cm

LAYOUT:

- **Desain Sampul** : Canva
- **Desain Isi** : Microsoft 365

DAFTAR ISI

Pasal Ketiga: Sikap Beliau Dalam Membantah Mereka Secara Terperinci 6

Pendahuluan..... 6

Pembahasan Pertama: Tauhid Rububiyah Dan Uluhiyah 9

Pembahasan Kedua: Tentang Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah 147

Pembahasan Ketiga: Tentang Qadha dan Qadar..... 541

Pembahasan Keempat: Iman 600

Pembahasan Kelima: Masalah-Masalah yang Beragam.... 637

Penutup 648

Pasal Ketiga: Sikap Beliau Dalam Membantah Mereka Secara Terperinci

Pasal ini memuat beberapa pembahasan:

- Pembahasan Pertama: Tentang Tauhid Uluhiyah dan Rububiyah
- Pembahasan Kedua: Tentang Nama-nama dan Sifat-sifat Allah
- Pembahasan Ketiga: Tentang Qadha dan Qadar
- Pembahasan Keempat: Tentang Iman
- Pembahasan Kelima: Tentang sisa persoalan akidah yang di dalamnya mereka menyimpang dari Ahlus Sunnah wal Jamaah

---

Pendahuluan

Pada dua bab sebelumnya telah dipaparkan secara terperinci mengenai manhaj umum beliau dalam membantah kaum Asy'ariyah, baik dalam menjelaskan hal-hal positif yang beliau akui dari mereka, maupun dalam menjelaskan kesalahan-kesalahan umum ketika membantah mereka.

Pada bab ini akan dipaparkan — insya Allah (jika Allah menghendaki) — bantahan-bantahan beliau yang terperinci terhadap kaum Asy'ariyah dalam berbagai persoalan akidah. Sebelum memasuki pembahasan tersebut, perlu diperhatikan beberapa hal berikut:

1. Bahwa diskusi-diskusi ini mencakup tokoh-tokoh Asy'ariyah generasi awal maupun generasi belakangan dalam hal-hal yang mereka sepakati bersama. Adapun perkara-perkara yang diperselisihkan antara generasi belakangan Asy'ariyah dengan generasi awalnya, maka diskusi tersebut hanya ditujukan kepada generasi belakangan saja. Syaikhul Islam tidak mengabaikan hal ini, namun peringatan di sini semata-mata demi menjaga amanah dalam menisbatkan pendapat kepada pemiliknya, agar para syaikh generasi awal tersebut tidak dibebani pendapat-pendapat rusak yang dibawa oleh para pengikut mereka yang menisbatkan diri kepada mereka.

Seorang mukmin hendaknya tidak terbawa semangat berlebihan dalam situasi seperti ini hingga menyimpang dari keadilan dan kejujuran. Allah Tabaraka wa Ta'ala berfirman dalam Kitab-Nya yang mulia: **"Wahai orang-orang yang beriman, jadilah kamu penegak kebenaran karena Allah, menjadi saksi dengan adil. Dan janganlah kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada takwa. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan."** [Al-Maidah: 8]. Ayat ini sangat jelas penunjukannya dalam bab ini dan bab-bab lainnya, terlebih lagi telah diriwayatkan bahwa ayat ini turun berkenaan dengan orang-orang Yahudi atau kaum musyrikin.

2. Bahwa Syaikhul Islam ketika membantah para penentang, beliau mengutip pendapat-pendapat mereka kata per kata — dan ini termasuk salah satu fondasi manhaj dan amanah beliau yang telah dijelaskan sebelumnya — kemudian beliau membantahnya. Manhaj ini sangat bermanfaat dalam diskusi-diskusi terperinci terhadap kaum Asy'ariyah yang akan datang, khususnya dalam hal

verifikasi pendapat-pendapat Asy'ariyah dari kitab-kitab mereka sendiri; sebab bantahan haruslah ditujukan kepada pendapat-pendapat yang sudah terbukti dinisbatkan kepada pengucapnya, pendapat-pendapat tersebut telah dipahami dengan pemahaman yang benar sebagaimana yang dimaksud oleh pemiliknya, bukan pendapat-pendapat yang sudah mengalami pemutarbalikan, atau pendapat-pendapat yang dikutip oleh seorang penulis dari orang lain sehingga ia hanya sebagai penutur, yang mungkin saja ia akan membantahnya sendiri tidak lama kemudian.

Syaikhul Islam dengan kejujurannya dalam mengutip telah menjadikan bantahan-bantahannya cukup untuk menggambarkan pendapat-pendapat yang dibantah. Terlebih lagi jika ditambah dengan kutipan langsung dari kitab-kitab orang yang dibantahnya.

3. Bahwa bantahan-bantahan terperinci Syaikhul Islam terhadap kaum Asy'ariyah dalam setiap persoalan akidah sangat panjang dan memiliki banyak cabang. Setelah mengumpulkan bahan-bahan ilmiah dari tulisan-tulisan Syaikhul Islam, ternyata setiap satu persoalan dari persoalan-persoalan ini membutuhkan penelitian atau risalah tersendiri, khususnya seperti topik:

- Tauhid Rububiyah dan Uluhiyah
- Sifat-sifat Allah secara umum
- Kalam Allah
- Al-'Uluw (ketinggian Allah) dan Al-Istawa (bersemayam di atas Arsy)
- Qadar

Oleh karena itu, keperluan penelitian mengharuskan agar hanya mencukupkan pada garis-garis besar dalam setiap

persoalan dari persoalan-persoalan ini, dengan berupaya menjelaskan manhaj Syaikhul Islam.

Pembahasan Pertama: Tauhid Rububiyah Dan Uluhiyah

Sebagian besar kitab-kitab kalam Asy'ariyah dimulai dengan pemaparan panjang tentang muqaddimah-muqaddimah rasional, logika, dan alam, kemudian setelah itu baru membahas apa yang disebut dengan "Ilahiyyat" (ketuhanan). Yang pertama kali dimulai dari hal itu adalah penetapan keberadaan Allah, dan penjelasan bahwa selain-Nya adalah baru dan diciptakan. Di tengah-tengah pembahasan itu mereka membantah kaum Dahriyah, para filsuf, dan lainnya, kemudian setelah itu baru membahas keesaan Allah Sang Pencipta beserta sifat-sifat-Nya.

Di tengah-tengah pembahasan itu muncul beberapa persoalan seperti: kewajiban pertama bagi mukallaf, dalil kebaruan benda-benda jasmani dan dalil-dalil lainnya, makna tauhid, dan berbagai persoalan terperinci lainnya.

Inilah ciri umum kitab-kitab Asy'ariyah. Syaikhul Islam telah menelusuri persoalan-persoalan ini, mendiskusikannya, dan membantah kaum Asy'ariyah dalam persoalan-persoalan yang mereka lalai atau salah di dalamnya. Manhaj Syaikhul Islam dalam mendiskusikan persoalan-persoalan ini dapat dipaparkan menurut poin-poin berikut:

1. Kewajiban pertama bagi mukallaf
2. Tauhid menurut kaum Asy'ariyah, dan hakikat tauhid yang didakwahkan oleh para rasul

3. Tauhid Rububiyah, yang mencakup:
    - a. Dalil-dalil penetapan adanya Sang Pencipta dan kebaruan alam
    - b. Penetapan keesaan Allah

PERTAMA: KEWAJIBAN PERTAMA BAGI MUKALLAF

Persoalan ini dibangun di atas persoalan lain, yaitu bagaimana cara seseorang memperoleh pengetahuan tentang Allah, di mana terjadi perbedaan pendapat dalam tiga pandangan:

Pendapat Pertama: Bahwa pengetahuan tentang Allah tidak dapat diperoleh kecuali melalui penelitian (nadhar). Ini adalah pendapat banyak kalangan Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan para pengikut mereka dari kalangan empat mazhab dan lainnya.

Pendapat Kedua: Bahwa pengetahuan itu Allah ciptakan secara langsung di dalam hati para hamba tanpa sebab yang mendahului, tanpa penelitian dan tanpa pencarian. Ini adalah pendapat banyak kalangan sufi dan Syiah. Makna pendapat ini adalah bahwa pengetahuan tentang Allah hanya terjadi secara daruri (spontan/naluriah) semata.

Pendapat Ketiga: Bahwa pengetahuan tentang Allah bisa terjadi secara daruri dan bisa pula terjadi melalui penelitian. Ini adalah pendapat mayoritas kaum muslimin.

Jika hal ini sudah jelas, maka mereka yang berpendapat bahwa pengetahuan tidak dapat diperoleh kecuali melalui penelitian berselisih tentang kewajiban pertama bagi mukallaf:

1. Sebagian mereka berpendapat: kewajiban pertama adalah penelitian yang benar yang mengantarkan kepada ilmu tentang kebaruan alam.
2. Segolongan berpendapat: kewajiban pertama adalah bertekad untuk melakukan penelitian yang benar.
3. Segolongan lain berpendapat: kewajiban pertama adalah keraguan (syak).
4. Segolongan keempat berpendapat: kewajiban pertama adalah mengenal Allah.

Berhadapan dengan pendapat-pendapat ini adalah mereka yang berpendapat bahwa kewajiban pertama bagi mukallaf adalah dua kalimat syahadat: bersaksi bahwa tiada tuhan selain Allah, dan bersaksi bahwa Muhammad adalah utusan Allah, serta mengesakan Allah dalam peribadatan. Pengetahuan yang diwajibkan oleh kaum Asy'ariyah baik secara langsung maupun melalui sarana-sarananya berupa penelitian atau bertekad untuk meneliti adalah pengetahuan tentang Allah Ta'ala, yakni pengakuan akan keberadaan-Nya, bahwa Dia adalah Pencipta alam, dan bahwa selain-Nya adalah makhluk yang baru.

Syaikhul Islam menjelaskan dalam bab ini dua perkara penting:

Pertama: Bahwa perbedaan yang terjadi di antara kaum Asy'ariyah seputar kewajiban pertama — apakah itu pengetahuan, penelitian, bertekad untuk meneliti, atau keraguan — adalah perbedaan yang bersifat lafzhi (verbal) semata. "Sebab penelitian wajib dengan kewajiban sarana, berdasarkan kaidah 'sesuatu yang tidak sempurna suatu kewajiban kecuali dengannya maka ia pun

wajib'. Sedangkan pengetahuan wajib dengan kewajiban tujuan. Maka kewajiban pertama dari sisi kewajiban sarana adalah penelitian, dan kewajiban pertama dari sisi kewajiban tujuan adalah pengetahuan. Di antara mereka ada yang mengatakan: kewajiban pertama adalah bertekad untuk meneliti, dan ini pun hanyalah perselisihan lafzhi, karena perbuatan yang dilakukan dengan kehendak bebas secara mutlak disyaratkan adanya kehendak." Inilah analisis terhadap hakikat perselisihan, bahwa siapa yang mengatakan kewajiban pertama adalah penelitian atau bertekad, tidak memaksudkan makna sesungguhnya dari keduanya, melainkan ia memaksudkan bahwa keduanya mengantarkan kepada pengetahuan tentang Allah, sehingga kewajiban keduanya adalah karena alasan itu.

Adapun pendapat yang mengatakan bahwa kewajiban pertama adalah keraguan — yang dinisbatkan kepada Abu Hasyim al-Jubba'i al-Mu'tazili dan telah diambil oleh Al-Ghazali, sebagaimana telah disebutkan, serta dinisbatkan oleh Ibnu Hazm kepada Asy'ariyah — maka Syaikhul Islam berpendapat bahwa pendapat ini dibangun di atas dua pokok: "Pertama: bahwa kewajiban pertama adalah penelitian, sehingga pada saat melakukan penelitian ia belum berilmu," artinya jika ia tidak dalam keadaan ragu maka ia tidak membutuhkan penelitian.

Kedua: Bahwa periwayatan pendapat-pendapat — dalam banyak persoalan akidah — yang diriwayatkan oleh mereka dan dinisbatkan kepada para imam Ahlus Sunnah adalah berdasarkan apa yang mereka yakini sendiri, bukan berdasarkan apa yang sebenarnya diriwayatkan dari para imam tersebut. Syaikhul Islam berkata: "Karena pembicaraan dalam bab-bab bid'ah ini pada asalnya diambil dari kaum Mu'tazilah, Jahmiyah, dan sejenisnya,

dan mereka telah berbicara tentang kewajiban-kewajiban pertama: apakah itu penelitian, bertekad, keraguan, atau pengetahuan — maka banyak dari mereka yang menisbatkan diri kepada Sunnah dan menentang Mu'tazilah dalam garis besar pokok-pokok ajaran mereka, turut menyepakati mereka dalam hal itu. Kemudian salah seorang dari mereka jika menisbatkan diri kepada seorang imam dari para imam ilmu seperti Malik, Abu Hanifah, Asy-Syafi'i, dan Ahmad, lalu menyusun sebuah kitab dalam bab ini, ia mengatakan di dalamnya: 'Para sahabat kami berkata' dan 'para sahabat kami berselisih' — yang ia maksud dengan itu hanyalah para sahabatnya yang terjun dalam kalam ini, dan mereka dari sisi ini bukanlah termasuk para sahabat imam tersebut; sebab para sahabat imam yang turut bersamanya dalam mazhab imam itu, antara mereka dan para sahabatnya yang turut bersamanya dalam kalam itu terdapat hubungan umum dan khusus: seseorang mungkin termasuk golongan ini, atau sebaliknya, atau mungkin terkumpul padanya dua sifat itu."

Beliau mencontohkan hal itu dengan ucapan Abu al-Faraj al-Maqdisi al-Hanbali dalam kitabnya "Al-Tabshirah fi Ushul al-Din": "Fasal tentang hal pertama yang Allah wajibkan kepada hamba untuk diketahuinya, dan kedua: bahwa hal pertama yang Allah wajibkan kepada hamba adalah penelitian dan penalaran yang mengantarkan kepada pengetahuan tentang Allah Ta'ala."

Syaikhul Islam berkomentar: "Aku berkata: Ucapan seperti ini dan sejenisnya dikatakan oleh banyak pengikut empat imam, padahal sudah dimaklumi bahwa keempat imam tersebut tidak mengatakan salah satu dari dua pendapat ini maupun pendapat yang lainnya. Yang mengatakannya hanyalah sebagian pengikut mereka yang menempuh jalan yang telah disebutkan terdahulu,"

yakni jalan para ahli bid'ah dengan menggunakan dalil a'radh (sifat-sifat yang berpindah) dan semisalnya.

Tujuan menyebutkan kenyataan ini di sini — meskipun tidak secara khusus berkaitan dengan topik ini — adalah untuk menunjukkan dua perkara: **Pertama**, bahwa ini merupakan bagian dari manhaj Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, di mana beliau selalu menekankan pentingnya memperhatikan kebenaran penisbatan pendapat kepada pemiliknya. Dan karena pembahasan di sini adalah tentang persoalan pertama dari persoalan-persoalan yang di dalamnya kaum Asy'ariyah menyimpang dari mazhab Ahlus Sunnah, maka tepatlah menyebutkan persoalan ini yang menunjukkan kesalahan metodologis dan ilmiah yang dipraktikkan oleh banyak ahli kalam. **Kedua**, bahwa Syaikhul Islam memberikan contoh dengan seorang ulama bermazhab Hanbali dan mengkritik kesalahannya dalam menisbatkan kepada para imam Hanabilah pendapat-pendapat yang tidak mereka ucapkan, ketika ia menyamaratakan dalam generalisasinya antara semua ulama Hanabilah yang mengikuti manhaj salaf dengan mereka yang terjun dalam perdebatan kalam. Seolah-olah Syaikhul Islam bermaksud bahwa jika cara seperti ini telah terjadi pada sebagian ulama Hanabilah ketika mereka menisbatkan kepada sebagian imam mereka apa yang tidak mereka katakan, maka terjadinya hal itu pada selain mereka lebih layak lagi. Meski demikian, hal ini menunjukkan keadilan dan insaf yang dihiasi oleh Syaikhul Islam dalam hukum-hukum dan ucapan-ucapannya, sebab kecintaannya kepada Hanabilah dan pembelaannya terhadap mereka bahwa mereka adalah kelompok yang paling sedikit penyimpangannya — meskipun di antara mereka mungkin ada yang menyepakati para pengekor hawa nafsu — tidak menghalangi beliau untuk

menjadikan kesalahan salah seorang tokoh mereka sebagai contoh.

Syaikhul Islam berpendapat bahwa pendapat yang mengatakan kewajiban pertama bagi mukallaf adalah penelitian, atau bertekad untuk meneliti, atau mengenal Allah, atau keraguan — adalah pendapat yang batil. Yang benar adalah bahwa kewajiban pertama adalah dua kalimat syahadat yang mengandung tauhid kepada Allah dan mengkhususkan-Nya dalam peribadatan. Beliau menyebutkan beberapa dalil untuk itu dari Al-Qur'an dan Sunnah, di antaranya:

1. Hadis Mu'adz yang masyhur. Ibnu Taimiyah berkata: "Nabi — shallallahu 'alaihi wa sallam — tidak pernah menyeru seorang pun dari makhluk kepada penelitian sejak awal, tidak pula kepada sekadar penetapan adanya Sang Pencipta, melainkan hal pertama yang beliau serukan kepada mereka adalah dua kalimat syahadat. Demikian pula beliau memerintahkan para sahabatnya, sebagaimana beliau sabdakan dalam hadis yang telah disepakati keshahihannya kepada Mu'adz bin Jabal — radhiyallahu 'anhu — tatkala mengutusnya ke Yaman: *'Sesungguhnya engkau akan mendatangi kaum Ahli Kitab, maka hendaklah hal pertama yang engkau serukan kepada mereka adalah syahadat bahwa tiada tuhan selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah. Jika mereka menaatimu dalam hal itu, maka beritahukanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka shalat lima waktu dalam sehari semalam. Jika mereka menaatimu dalam hal itu, maka beritahukanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan atas mereka zakat yang diambil dari orang-orang kaya mereka lalu dikembalikan kepada orang-orang fakir mereka.*' Demikian pula seluruh hadis dari Nabi — shallallahu 'alaihi wa

sallam — sejalan dengan ini." Perlu dicatat adanya penegasan dengan kata "pertama" dalam hadis tersebut di mana beliau bersabda: "hendaklah hal pertama yang engkau serukan kepada mereka" — ini adalah nash yang jelas dalam persoalan ini. Terlebih lagi sudah mutawatir dari keadaan dan sirah beliau shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau selalu mengajak manusia kepada syahadat tiada tuhan selain Allah dan bahwa beliau adalah utusan Allah. Inilah manhaj seluruh rasul Allah, di mana mereka "memerintahkan tujuan-tujuan yang dituntut berupa iman kepada Allah dan rasul-Nya serta ketakwaan kepada-Nya, dan mereka menyebutkan dari jalan-jalan dan sebab-sebab hal itu apa yang paling kuat dan paling bermanfaat. Adapun para ahli bid'ah yang menentang mereka, maka sebaliknya, mereka memerintahkan permulaan dan hal-hal awal." Jika pengetahuan tentang Allah itu bersifat fitri, dan para hamba diciptakan dengan fitrah pengakuan kepada Tuhan dan Pencipta mereka, maka yang lebih efektif dan lebih bermanfaat bagi mereka adalah menyeru kepada pengkhususan Tuhan ini dalam ibadah dan ketaatan, bukan menyibukkan mereka dengan sesuatu yang sudah jelas secara fitri dan naluri. Meski demikian, Syaikhul Islam menyebutkan bahwa sebagian manusia mungkin mengalami sesuatu yang merusak fitrahnya sehingga ia membutuhkan penelitian agar pengetahuan itu diperolehnya. Kesalahan yang dilakukan oleh ahli kalam adalah klaim mereka bahwa pengetahuan tentang Allah tidak sempurna kecuali melalui jalan ini. Syaikhul Islam berkata: "Sesungguhnya pengakuan dan pengakuan terhadap Sang Pencipta itu bersifat fitri dan daruri dalam jiwa manusia, meskipun sebagian manusia mungkin mengalami sesuatu yang merusak fitrahnya sehingga ia membutuhkan penelitian untuk memperoleh pengetahuan itu. Inilah pendapat mayoritas manusia, dan di atasnya para peneliti

terkemuka, bahwa pengetahuan terkadang diperoleh secara daruri dan terkadang melalui penelitian." Perselisihan tentang hal itu telah disebutkan di awal paragraf ini.

2. Di antara dalil-dalil bahwa penelitian bukanlah kewajiban pertama adalah firman Allah Ta'ala: **"Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan."** [Al-'Alaq: 1]. Syaikhul Islam berkata: "Ayat ini pun menunjukkan bahwa penelitian bukanlah kewajiban pertama, melainkan kewajiban pertama adalah apa yang Allah wajibkan kepada Nabi-Nya — shallallahu 'alaihi wa sallam: 'Bacalah dengan nama Tuhanmu.' Allah tidak berfirman: 'Telitilah dan berargumenlah hingga engkau mengenal Sang Pencipta.' Demikian pula inilah yang pertama kali beliau sampaikan dalam surah ini, sehingga para penerima risalah diserukan oleh ayat ini sebelum segala sesuatu, dan mereka tidak diperintahkan di dalamnya untuk melakukan penelitian dan penalaran." Di sini beliau menjawab keberatan yang dikemukakan oleh Al-Baqillani yang isinya: bahwa seandainya pengetahuan diperoleh tanpa penelitian niscaya kewajiban memperolehnya menjadi gugur. Beliau menjelaskan bahwa pengetahuan itu sendiri tidak ada dalil yang menunjukkan kewajibannya, bahkan pengetahuan itu sudah ada pada semua manusia karena mereka diciptakan dengan fitrah kepadanya. Oleh karena itu, para rasul membuka dakwah mereka dengan perintah untuk menyembah Allah semata tanpa sekutu bagi-Nya, sebagaimana dalam kisah Nuh, Hud, Shalih, Syu'aib, dan nabi-nabi lainnya, karena umat-umat mereka mengakui Sang Pencipta namun menyembah selain-Nya bersama-Nya, sebagaimana keadaan kaum musyrikin Arab. Oleh karena itu para rasul berkata: **"Apakah ada keraguan tentang Allah?"** [Ibrahim: 10] — ini adalah kalimat negasi, "yakni tidak ada keraguan tentang Allah, dan ini

adalah istifham taqrir (pertanyaan untuk membenarkan) yang mengandung penegasan kepada umat-umat atas apa yang telah mereka akui bahwa tidak ada keraguan tentang Allah. Ini adalah istifham taqrir."

3. Setelah Syaikhul Islam membahas secara rinci hadits-hadits tentang fitrah dan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **"Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia melainkan agar mereka beribadah kepada-Ku"** (Az-Zariyat: 56), beliau berkata: "Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa sudah dikenal di kalangan ulama salaf maupun khalaf bahwa seluruh jin dan manusia mengakui dan menetapkan adanya Sang Pencipta, meskipun mayoritas manusia tidak mengenal metode penalaran yang disebutkan oleh mereka. Hal ini menunjukkan bahwa asal pengakuan terhadap Sang Pencipta dan penetapan-Nya telah tertanam dalam hati seluruh jin dan manusia, dan itu merupakan bagian dari fitrah penciptaan mereka yang bersifat daruri (niscaya) bagi mereka, walaupun bisa jadi pengakuan itu diperoleh melalui suatu sebab, sebagaimana kebutuhan mereka akan makan dan minum juga merupakan bagian dari fitrah penciptaan mereka yang bersifat daruri. Inilah pengakuan akan kesaksian yang disebutkan dalam firman-Nya: **"Dan ingatlah ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian atas diri mereka sendiri: 'Bukankah Aku ini Tuhanmu?' Mereka menjawab: 'Benar..."'** (Al-A'raf: 172)."

4. Di antara dalil yang lain juga adalah ijma'. Sesungguhnya para imam agama dan ulama kaum muslimin "telah berijma' atas apa yang diketahui secara pasti dari agama Rasul, bahwa setiap orang kafir diserukan kepadanya dua kalimat syahadat, baik ia seorang yang mengingkari sifat-sifat Allah, seorang musyrik,

maupun ahli kitab. Dengan itulah orang kafir menjadi muslim, dan ia tidak bisa menjadi muslim tanpa itu." Beliau juga berhujjah dengan perkataan Ibnu Al-Mundzir: "Semua ulama yang saya hafal riwayatnya telah bersepakat bahwa apabila seorang kafir mengucapkan: 'Aku bersaksi bahwa tidak ada tuhan selain Allah, dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba dan utusan-Nya, bahwa segala sesuatu yang dibawa Muhammad adalah benar, dan aku berlepas diri kepada Allah dari setiap agama yang menyelisihi agama Islam' — dan ia adalah orang yang sudah baligh, sehat akalnya — maka ia adalah seorang muslim. Apabila setelah itu ia berbalik dan menampakkan kekufuran, maka ia adalah seorang murtad yang wajib dikenakan hukum kemurtadan atasnya." Ini sesuai dengan apa yang ditunjukkan oleh nash-nash, sedangkan apa yang mereka ada-adakan berupa kewajiban penalaran dan pengetahuan tidak memiliki dalil sama sekali, melainkan mereka mengambilnya dari kaum Mu'tazilah dan ahli kalam.

Syaikhul Islam tidak hanya mencukupkan diri dengan bantahan-bantahan langsung tersebut, melainkan juga membantah mereka dari berbagai sisi lain. Dalam bantahan itu beliau menjelaskan kontradiksi-kontradiksi internal kaum Asy'ariyah dan bantahan sebagian mereka terhadap sebagian yang lain, serta mengaitkan masalah ini dengan masalah-masalah lain yang turut memperjelas kekeliruan mereka:

1. Mengungkap kontradiksi kaum Asy'ariyah merupakan bagian dari metode umum Syaikhul Islam dalam membantah mereka — sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Letak kontradiksi mereka di sini adalah bahwa meskipun mereka berpendapat bahwa kewajiban pertama adalah penalaran atau

pengetahuan, namun mereka juga berpendapat bahwa tidak ada kewajiban kecuali berdasarkan syariat — berbeda dengan kaum Mu'tazilah — dan ini bertentangan dengan kewajiban penalaran yang mereka tetapkan. Syaikhul Islam berkata:

"Kemudian pendapat yang menyatakan bahwa kewajiban pertama adalah pengetahuan atau penalaran tidak sejalan dengan pendapat yang menyatakan bahwa tidak ada kewajiban kecuali berdasarkan syariat, sebagaimana yang dipegang oleh kaum Asy'ariyah dan banyak pengikut Malik, Syafi'i, Ahmad, dan lainnya. Sebab berdasarkan pandangan ini, kewajiban hanya berlaku setelah baligh menurut pendapat yang masyhur. Adapun menurut pendapat yang mewajibkan shalat pada usia 10 atau 7 tahun, maka tidak ada kewajiban bagi yang belum mencapai usia tersebut. Dan apabila seseorang telah mencapai usia itu, maka yang pertama kali diperintahkan syariat kepadanya adalah dua kalimat syahadat jika ia belum mengucapkannya; jika ia telah mengucapkannya maka ia diperintahkan dengan shalat. Inilah makna yang dimaksud oleh orang yang berpendapat bahwa kewajiban pertama adalah bersuci dan shalat, karena itulah hal pertama yang diperintahkan kepada kaum muslimin ketika baligh atau ketika mumayyiz." Di tempat lain, Syaikhul Islam menjelaskan sisi lain dari kekeliruan dan kontradiksi mereka, yaitu bahwa seandainya dianggap pengetahuan tidak bisa diperoleh kecuali melalui penalaran, apakah menjadi syarat bahwa penalaran itu harus ditunda hingga baligh? Padahal seandainya seseorang melakukan penalaran sebelum baligh, niscaya pengetahuan itu pun bisa diperolehnya, sementara penalaran itu belum wajib atasnya.

2. Syaikhul Islam juga menerapkan sisi lain dari metode umumnya dalam membantah kaum Asy'ariyah, yaitu dengan

menampilkan bantahan sebagian mereka terhadap sebagian yang lain — sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya. Di sini beliau mengutip perkataan sebagian tokoh Asy'ariyah atau yang condong kepada jalan mereka:

a. Al-Syahrastani menyatakan secara tegas dalam Nihayat Al-Iqdam bahwa pengetahuan tentang Allah bersifat fitri, dan ia berkata: "Sesungguhnya fitrah kemanusiaan yang selamat telah bersaksi secara niscaya sesuai fitrahnya dan secara intuitif sesuai pemikirannya, atas adanya Pencipta yang Maha Bijaksana, Maha Kuasa, dan Maha Mengetahui." **"Apakah ada keraguan terhadap Allah?"** (Ibrahim: 10). Lantas di mana letak kewajiban penalaran, atau niat untuk menalar, atau keraguan?

b. Al-Razi menyatakan secara tegas dalam Nihayat Al-'Uqul setelah sebuah pembahasan: "Dengan ini jelaslah kekeliruan pendapat orang yang mengklaim bahwa kewajiban pertama adalah berniat melakukan penalaran yang benar yang berujung pada pengetahuan tentang kebaruan alam." Syaikhul Islam mengomentari: "Saya katakan: pendapat yang dinyatakan keliru oleh Al-Razi inilah yang disebutkan oleh Abu Al-Ma'ali dalam awal kitab Al-Irsyad, sebagaimana juga disebutkan oleh berbagai kelompok ahli kalam dari kalangan Mu'tazilah dan lainnya." Al-Razi berpandangan bahwa penetapan adanya Pencipta tidak bergantung pada jalan ini saja, melainkan ada jalan-jalan lain. Al-Razi juga menegaskan bahwa ada pengetahuan-pengetahuan yang bisa diperoleh tanpa penalaran dan bersifat daruri. Dikisahkan tentang pertemuannya dengan Najm Al-Din Al-Kubra — Ahmad Al-Khiwaqi — salah seorang tokoh ilmu makrifat, yang merupakan salah satu guru terkemuka di zamannya di negerinya, Jurjan dan Khawarizm: "Fakhruddin Al-Razi beserta seorang tokoh

besar Mu'tazilah datang menemuinya. Keduanya berkata: 'Wahai Syaikh, telah sampai kepada kami bahwa engkau mengetahui ilmu yakin.' Aku menjawab: 'Ya, aku mengetahui ilmu yakin.' Keduanya bertanya: 'Bagaimana engkau bisa mengetahui ilmu yakin, sementara kami telah saling berdebat dari waktu sekian hingga waktu sekian, setiap kali salah satu dari kami mengajukan hujjah maka yang lain membantahnya, dan demikian seterusnya?'

Aku berkata: 'Aku tidak tahu apa yang kalian maksudkan, tetapi aku mengetahui ilmu yakin.' Keduanya berkata: 'Jelaskan kepada kami, apa itu yakin?' Aku berkata: *'Yaitu limpahan-limpahan yang datang kepada jiwa, yang jiwa tidak mampu menolaknya.'* Keduanya pun terus mengulang-ulang kata-kata itu dan berkata: *'Limpahan-limpahan yang datang kepada jiwa, yang jiwa tidak mampu menolaknya,'* dan keduanya merasa takjub dengan perkataan ini; karena beliau — semoga Allah merahmatinya — telah menjelaskan bahwa hal itu termasuk ilmu-ilmu daruri yang melekat pada hati dengan kelekatan yang tidak mungkin ditolak. Kemudian keduanya bertanya: 'Bagaimana jalan menuju limpahan-limpahan ini?' Beliau menjawab keduanya: *'Dengan menempuh jalan kami yang kami perintahkan kepada kalian.'* Al-Razi pun meminta maaf dengan menyebutkan berbagai halangan yang ia miliki. Adapun tokoh Mu'tazilah itu berkata: 'Aku sangat membutuhkan limpahan-limpahan ini, karena berbagai syubhat telah membakar hatiku.' Maka sang Syaikh memerintahkannya dengan amalan-amalan ibadah dan zikir beserta hal-hal yang menyertainya, lalu Allah membukakan baginya limpahan-limpahan itu — padahal kaum Mu'tazilah mengingkari sifat keagungan Allah dan sifat-sifat-Nya, dan menyebut orang yang menetapkannya sebagai mujassim dan hasyawiyah — tatkala Allah membukakan hal itu kepadanya, ia

berkata: 'Demi Allah, kebenaran tidak lain ada pada apa yang dipegang oleh kaum hasyawiyah dan mujassimah ini,' atau semacam itu yang ia ucapkan." Al-Razi sendiri tidak menempuh jalan ini karena adanya halangan-halangan, bukan karena keyakinannya bahwa ini bukan jalan menuju pengetahuan.

c. Demikian pula Al-Amidi menyatakan secara tegas bahwa pengetahuan bisa diperoleh melalui jalan penyucian jiwa, khabar para nabi, atau selain itu. Ia juga berkata sebagai jawaban atas keberatan tentang kewajiban penalaran: "Perkataan mereka bahwa kami tidak mengakui bahwa pengetahuan bergantung pada penalaran — kami jawab: sesungguhnya kami hanya mewajibkan penalaran bagi orang yang belum memperoleh pengetahuan tersebut; adapun bagi yang telah memperolehnya, maka penalaran tidak wajib atasnya." Ini adalah pernyataan tegas darinya bahwa jalan-jalan menuju pengetahuan itu banyak, sehingga membatasi kewajiban pertama hanya pada penalaran yang berujung pada pengetahuan adalah tidak benar.

d. Al-Qadhi Abu Ya'la menyatakan secara tegas dalam Al-Mu'tamad tentang kewajiban penalaran, kemudian menarik kembali pernyataannya itu dalam kitabnya 'Uyun Al-Masa'il. Syaikhul Islam telah mengutip pendapat-pendapatnya dalam hal itu.

Pernyataan-pernyataan kaum Asy'ariyah ini menunjukkan betapa rusaknya pendapat banyak di antara mereka yang menyatakan bahwa kewajiban pertama bagi mukallaf adalah penalaran dan bahwa tidak ada jalan menuju pengetahuan tentang Allah selain itu. Ketika Syaikhul Islam membantah orang yang mewajibkan penalaran, beliau juga menyebutkan keberatan yang dikemukakan sebagian orang, lalu berkata: "Jika dikatakan: apabila

pengetahuan tentang-Nya dan pengakuan kepada-Nya sudah tertanam dalam setiap fitrah, mengapa banyak kalangan ahli penalaran — baik dari kalangan muslim maupun lainnya — mengingkari hal ini, padahal mereka mengklaim bahwa merekalah yang menegakkan dalil-dalil akal atas persoalan-persoalan ketuhanan?" Syaikhul Islam pun menjawab:

"Dikatakan: pertama, orang pertama yang dikenal dalam Islam mengingkari pengetahuan fitri ini adalah ahli kalam — yang telah disepakati oleh ulama salaf untuk dicela — dari kalangan Jahmiyah dan Qadariyah. Mereka menurut ulama salaf termasuk golongan yang paling sesat dan paling bodoh. Namun banyak dari pokok-pokok ajaran mereka kemudian menyebar di kalangan generasi belakangan, yaitu mereka yang sejatinya setuju dengan kaum salaf dalam banyak hal yang diperselisihkan oleh Jahmiyah, nenek moyang mereka. Sehingga sebagian orang mengira bahwa pendapat ini berasal dari ulama muslimin, padahal tidak demikian; ia pertama kali muncul dari orang-orang yang telah dicela oleh para imam agama dan ulama muslimin. Kedua, seseorang mungkin memiliki dalam dirinya pengetahuan-pengetahuan, kehendak-kehendak, dan sifat-sifat lainnya yang ia sendiri tidak menyadari bahwa hal-hal itu ada dalam dirinya. Sebab keberadaan suatu sifat pada diri seseorang berbeda dengan kesadarannya bahwa sifat itu ada padanya; keberadaan sesuatu pada diri manusia maupun lainnya berbeda dengan pengetahuan manusia tentangnya."

3. Selain bantahan-bantahan di atas terhadap kaum Asy'ariyah dalam masalah ini, Syaikhul Islam juga mendiskusikan persoalan ini dari sudut pandang lain yang berkaitan dengannya:

a. Di antaranya adalah bahwa kata "penalaran" (al-nazhar) mengandung keambiguan, dan itulah yang menyebabkan

banyaknya kekacauan dan kontradiksi di kalangan manusia dalam masalah ini. Para ahli kalam mewajibkan penalaran karena ia mengandung pengetahuan, namun kemudian mereka berkata bahwa penalaran bertentangan dengan pengetahuan, sehingga bagaimana mungkin sesuatu yang mengandung pengetahuan sekaligus bertentangan dengannya dan tidak bisa berkumpul dengannya? Di sinilah muncul pendapat yang mewajibkan keraguan. Syaikhul Islam mendiskusikan keambiguan ini dan berkata: "Barangsiapa membedakan antara penalaran terhadap dalil dengan penalaran dalam arti pencarian dalil, maka akan jelas baginya perbedaan tersebut. Penalaran terhadap dalil tidak mengharuskan adanya keraguan terhadap yang ditunjukkan (madlul), bahkan mungkin saja hati seseorang semula lengah dari suatu hal, kemudian ia mengetahui dalilnya, lalu ia pun mengetahui yang ditunjukkan tanpa harus didahului oleh keraguan dan pencarian. Mungkin pula seseorang sudah mengetahuinya, namun tetap menelaah dalil lain karena kaitannya dengan dalil tersebut; berpadunya berbagai dalil pada satu yang ditunjukkan adalah hal yang lumrah. Namun para ahli kalam itu terjebak dalam masalah ini karena mereka mewajibkan penalaran dengan alasan bahwa pengetahuan tidak bisa diperoleh kecuali melaluinya. Sehingga jika si penalar sudah mengetahui yang ditunjukkan, mereka tidak akan mewajibkan penalaran atasnya; dan jika mereka mewajibkannya, maka itu mengharuskan tidak adanya pengetahuan tentang yang ditunjukkan, sehingga si penalar adalah orang yang sedang mencari pengetahuan, yang berarti ia harus berada dalam keraguan. Jadilah mereka mewajibkan setiap muslim untuk tidak sempurna imannya hingga ia meragukan Allah dan Rasul-Nya setelah baligh, baik mereka menyebutnya wajib maupun mengatakan itu termasuk konsekuensi dari yang wajib." Tidak

diragukan lagi bahwa apa yang mereka tetapkan ini adalah pendapat yang batil dan bertentangan dengan apa yang seharusnya dimiliki oleh seorang mukmin berupa keyakinan dan keimanan.

b. Syaikhul Islam mengaitkan masalah kewajiban penalaran dengan masalah lain yang banyak diperdebatkan, yaitu apakah penalaran termasuk fardhu 'ain atau fardhu kifayah. Beliau berkata tentang Abu Al-Hasan Al-Asy'ari: "Para pengikutnya dan lainnya berselisih tentang penalaran terhadap pokok-pokok agama: apakah ia termasuk fardhu 'ain atau fardhu kifayah? Mereka yang tidak menjadikannya fardhu 'ain: sebagian berpendapat bahwa yang wajib adalah keyakinan yang pasti. Sebagian lain berpendapat bahwa yang wajib adalah ilmu, dan ilmu itu bisa diperoleh tanpa penalaran, sebagaimana disebutkan oleh lebih dari satu ahli penalaran dari kalangan pengikut Al-Asy'ari dan lainnya seperti Al-Razi, Al-Amidi, dan lainnya. Mereka yang menjadikannya fardhu 'ain berselisih: apakah iman sah tanpa penalaran — sehingga meninggalkannya berdosa — ataukah tidak sah? Ada dua pendapat. Mereka yang menjadikan penalaran sebagai syarat iman atau mewajibkannya namun tidak menjadikannya syarat mencukupkan diri dengan penalaran global tanpa kemampuan mengungkapkan dan menjelaskannya secara rinci, dan tidak ada yang mewajibkan pengungkapan dan penjelasan rinci kecuali segelintir orang dari kalangan ahli kalam. Tidak diragukan bahwa kaum mukminin pada masa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, para sahabat, dan para tabi'in tidak pernah diperintahkan dengan penalaran yang disebutkan oleh ahli kalam yang baru muncul belakangan." Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini juga menyatakan secara tegas bahwa membebani orang awam dengan penalaran

yang benar dan sempurna adalah membebankan sesuatu yang tidak mampu mereka lakukan, dan beliau menegaskan bahwa ia telah menarik kembali pendapatnya yang lama tentang hal itu.

Perselisihan pun terjadi tentang masalah kewajiban penalaran: apakah ia wajib atas setiap orang, ataukah tidak wajib atas siapa pun, ataukah wajib atas sebagian orang dan tidak atas yang lain. Barangsiapa telah memperoleh pengetahuan maka tidak wajib atasnya; barangsiapa tidak bisa memperoleh pengetahuan dan iman kecuali melaluinya maka wajib atasnya. Pendapat terakhir inilah yang dipegang oleh mayoritas ulama.

Di antara masalah yang berkaitan dengan bab ini adalah bahwa ilmu dan iman wajib sesuai kemampuan dan kondisi manusia, dan "urutan kewajiban-kewajiban dalam syariat, satu demi satu, bukanlah sesuatu yang sama bagi semua orang, melainkan mereka berbeda-beda dalam hal itu. Sebagaimana ada kewajiban yang berlaku bagi seseorang namun tidak bagi yang lain, demikian pula seseorang bisa diperintahkan dengan sesuatu sejak awal yang tidak diperintahkan kepada orang lain. Sebagaimana zakat diperintahkan kepada sebagian orang dan tidak kepada yang lain, sementara semua orang diperintahkan dengan shalat, maka mereka berbeda-beda dalam hal apa yang diperintahkan kepada mereka sejak awal dari kewajiban-kewajiban shalat. Siapa yang sudah bisa berwudhu dan membaca Al-Fatihah serta kewajiban shalat lainnya diperintahkan untuk melakukannya; siapa yang belum bisa diperintahkan untuk mempelajarinya sejak awal, dan apa yang pertama kali diperintahkan kepada yang satu dari urusan shalat belum tentu sama dengan yang pertama kali diperintahkan kepada yang lain."

Telah disebutkan sebelumnya — di awal paragraf ini — perselisihan tentang bagaimana pengetahuan diperoleh: apakah secara daruri (niscaya) ataukah melalui penalaran, dan apakah diperoleh melalui akal ataukah melalui pendengaran (dalil naql). Mayoritas kaum muslimin berpendapat bahwa pengetahuan bisa diperoleh dengan cara ini pada satu kesempatan dan dengan cara itu pada kesempatan lain, dan bahwa dalil-dalil naql bukan sekadar berita semata melainkan mengandung dalil-dalil akal di dalamnya.

Dengan pemaparan yang beragam tentang persoalan-persoalan ini, jelaslah bahwa klaim mereka bahwa kewajiban pertama adalah penalaran dan bahwa tidak ada jalan menuju pengetahuan selain itu merupakan pendapat yang diperselisihkan oleh mayoritas kaum muslimin dan mayoritas ahli penalaran; bahkan banyak dari kalangan Asy'ariyah sendiri yang menyelisihi mereka. Paling jauh yang bisa dikatakan dari pendapat mereka — jika dianggap benar — adalah bahwa itu merupakan deskripsi metode bagi kelompok tertentu. Adapun menjadikannya sebagai deskripsi universal bagi seluruh umat manusia bahwa pengetahuan tidak bisa mereka peroleh kecuali melalui jalan-jalan yang mereka sebutkan — sebagaimana dilakukan oleh banyak kalangan sufi, filosof, dan lainnya — maka ini adalah pendapat yang batil tanpa dasar.

Kedua: Tauhid Menurut Kaum Asy'ariyah dan Hakikat Tauhid yang Didakwahkan oleh Para Rasul

Ini termasuk bab-bab terpenting yang di dalamnya ahli kalam — termasuk kaum Asy'ariyah — mengalami kekeliruan, sehingga apa yang mereka katakan tentangnya mengandung sedikit

kebenaran dan banyak kebatilan. Tidak diragukan bahwa pondasi dan landasan Islam adalah mengesakan Allah semata tanpa sekutu bagi-Nya.

Tauhid, al-wahid (Yang Maha Esa), dan al-ahad menurut kaum Asy'ariyah mencakup tiga hal:

1. Bahwa Allah itu satu dalam zat-Nya, tidak terbagi.
2. Bahwa Dia satu dalam sifat-Nya, tidak ada yang menyerupai-Nya.
3. Bahwa Dia satu dalam perbuatan-Nya, tidak ada sekutu bagi-Nya.

Yang paling terkenal di antara mereka dan paling kuat penunjukannya atas tauhid adalah jenis ketiga, dan dengan itulah mereka menafsirkan makna "La ilaha illallah." Uluhiyah menurut mereka adalah kemampuan untuk menciptakan dan mengadakan dari tiada; sehingga makna La ilaha illallah menurut mereka adalah: tidak ada Pencipta selain Allah.

Karena perkataan ini mengandung kekurangan, penyimpangan, dan kebatilan, Syaikhul Islam membantah mereka secara panjang lebar melalui penjelasan hal-hal berikut:

1. Apa yang benar dan yang batil dalam perkataan mereka, serta penjelasan maksud mereka dengan ungkapan-ungkapan yang mereka gunakan untuk mendefinisikan tauhid.
2. Bahwa pendapat ini mereka ambil dari pendahulu mereka, yaitu Jahmiyah, Mu'tazilah, dan lainnya.
3. Bantahan dan diskusi terhadap mereka.

4. Penjelasan hakikat tauhid yang didakwahkan oleh para rasul.

a. Apa yang benar dan yang batil dalam perkataan mereka, dan penjelasan maksud mereka:

Kaum Asy'ariyah menafsirkan makna tauhid, al-wahid, dan al-ahad dengan tiga prinsip tersebut. Syaikhul Islam telah menjelaskan apa yang benar dan apa yang batil dalam pendapat mereka sebagai berikut:

1. Perkataan mereka: Bahwa Allah itu satu dalam zat-Nya, tidak terbagi:

Mereka menafsirkannya bahwa maknanya adalah Dia tidak terbagi, tidak berjuz, tidak terfragmen, tidak berbilang, dan tidak tersusun. Perkataan ini mengandung keambiguan: jika yang dimaksud adalah bahwa Allah Taala itu Maha Esa, tunggal, tempat bergantung, tidak beranak dan tidak diperanakkan, dan bahwa mustahil Dia terpecah, terbagi, atau tersusun dari bagian-bagian, maka ini adalah benar. Namun jika yang dimaksud adalah penafian ketinggian-Nya dan keterpisahan-Nya dari makhluk-Nya, serta bahwa tidak bisa ditunjuk ke arah-Nya dan Dia tidak turun sebagaimana Dia kehendaki, maka ini adalah batil. Lalu mana yang mereka maksudkan? Syaikhul Islam berkata tentang mereka: "Bukan yang mereka maksudkan dengan 'tidak terbagi dan tidak terfragmen' itu bahwa Dia tidak bisa terpisah sebagian dari sebagian yang lain, atau bahwa Dia tidak bisa menjadi dua tuhan, dan semacam itu dari apa yang juga dikatakan oleh orang-orang Nasrani dan musyrikin; karena hal ini tidak diperdebatkan oleh kaum muslimin dan itu adalah kebenaran yang tidak diragukan. Demikian pula ulama salaf memang menafikan penguraian dari Allah dalam pengertian ini. Yang mereka maksudkan sebenarnya

adalah bahwa tidak ada sesuatu pun dari-Nya yang bisa disaksikan atau dilihat secara parsial; sehingga menurut mereka Dia pada hakikatnya tidak memiliki wujud tersendiri yang bisa Dia tunjuk sebagian darinya dan bukan sebagian yang lain, atau yang bisa Dia perlihatkan kepada hamba-hamba-Nya sebagian darinya dan bukan sebagian yang lain — sehingga ketika Dia menampakkan diri kepada hamba-hamba-Nya, Dia memperlihatkan kepada mereka dari zat-Nya yang Mahasuci apa yang Dia kehendaki — karena itu semua mustahil menurut mereka. Menurut mereka pun tidak terbayangkan bahwa para hamba terhalang dari-Nya oleh hijab yang terpisah dari mereka yang menghalangi pandangan mereka dari melihat-Nya; karena hijab hanya menghalangi sesuatu yang memiliki jisim yang terbagi. Tidak terbayangkan pula menurut mereka bahwa Allah menyingkap hijab dari wajah-Nya agar kaum mukminin dapat melihat-Nya, atau bahwa ada hijab sama sekali pada wajah-Nya, atau bahwa seorang hamba bisa menjumpai-Nya, sampai kepada-Nya, mendekat kepada-Nya, atau bertemu dengan-Nya secara hakiki. Inilah dan semacamnya yang mereka maksudkan dengan 'tidak terbagi', dan mereka menyebutnya penafian tajsim (pemberian jasad), karena segala sesuatu yang memiliki sifat-sifat itu menurut mereka adalah jisim yang terbagi, tersusun, sedangkan Allah Sang Pencipta mereka sucikan dari makna-makna ini." Inti makna yang mereka maksudkan dengan perkataan ini adalah bahwa Allah Taala — Maha Tinggi dari perkataan mereka — bukan Dzat yang berdiri sendiri, bukan terpisah dari ciptaan-Nya, dan tidak bersemayam di atas 'Arsy, serta tidak bisa ditunjuk ke arah atas.

Inilah yang mereka ungkapkan dengan penafian jasmaniah, pengambilan tempat (tahayyuz), dan arah. Al-Razi menegaskan

bahwa setiap yang mengambil tempat pasti terbagi, dan setiap yang terbagi maka ia tidak bisa disebut sebagai yang Maha Esa. Demikianlah, hakikat tauhid, al-wahid, dan al-ahad menurut mereka bermuara pada penafian sifat-sifat khabariyah Allah dan penafian ketinggian-Nya di atas 'Arsy-Nya.

2. Adapun pernyataan mereka dalam menafsirkan tauhid bahwa maknanya juga berarti Allah itu esa dalam sifat-sifat-Nya dan tidak ada yang menyerupai-Nya, maka Syaikhul Islam memandang bahwa ungkapan ini lebih mendekati kebenaran Islam. Namun mereka membuatnya samar-samar, karena mereka memasukkan penafian sifat-sifat—sebagaimana yang dilakukan Muktazilah—atau sebagian sifat—sebagaimana yang dilakukan Asyariyyah—ke dalam pengertian tasybih (penyerupaan). Ini termasuk bid'ah ahli kalam, karena tidak terdapat dalam Kitabullah, Sunnah Rasul-Nya, maupun perkataan ulama Salaf bahwa penafian sifat atau sebagiannya termasuk dalam konsep tauhid. Padahal ahli kalam sendiri tidak konsisten dalam hal ini, sebab setiap kelompok memasukkan apa yang mereka nafikan dari nama-nama atau sifat-sifat ke dalam kategori tasybih yang wajib disucikan Allah darinya. Asyariyyah memasukkan penafian banyak sifat ke dalam pengertian tauhid ini—yakni selain tujuh sifat yang ditetapkan oleh generasi belakangan mereka. Muktazilah memasukkan penafian seluruh sifat ke dalamnya. Jahmiyyah menafikan semua nama dan sifat. Bahkan kaum ekstremis dari kalangan Qaramithah dan Bathiniyyah melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa Allah tidak dapat disifati dengan penafian maupun penetapan, karena menyatakan salah satunya berarti menyerupakan. Demikianlah seterusnya.

3. Adapun yang ketiga adalah pernyataan mereka bahwa di antara makna tauhid ialah bahwa Allah Ta'ala itu esa dalam perbuatan-perbuatan-Nya dan tidak ada sekutu bagi-Nya, serta bahwa Allah adalah Rabb dan Pencipta segala sesuatu. Syaikhul Islam berkata tentang makna ini:

"Ini adalah makna yang benar, ini adalah kebenaran, dan ini adalah yang paling kuat yang mereka jadikan pegangan dari Islam dalam pokok-pokok ajaran mereka, di mana mereka mengakui bahwa Allah adalah Pencipta, Pemelihara, dan Pengatur segala sesuatu."

Adapun kesalahan yang jatuh pada Asyariyyah di sini adalah bahwa mereka memahami tauhid inilah yang didakwahkan oleh para rasul, dan inilah yang dimaksud dengan syahadat laa ilaaha illallaah. Padahal sudah diketahui bahwa tauhid jenis ini telah diakui oleh kaum musyrikin dan tidak seorang pun dari keturunan Adam yang mengingkarinya. *"Namun paling jauh yang dapat dikatakan: sesungguhnya Muktazilah dan lainnya menjadikan sebagian makhluk sebagai ciptaan selain Allah, seperti perbuatan hamba, namun mereka tetap mengakui bahwa Allah adalah Pencipta para hamba dan Pencipta kemampuan mereka, meskipun mereka berkata bahwa para hamba adalah pencipta perbuatan mereka sendiri."*

Itulah makna-makna tauhid menurut Asyariyyah. Dari uraian sebelumnya tampak jelas apa yang terdapat dalam lahir ungkapan mereka berupa kebenaran, dan apa yang mereka maksudkan berupa kebatilan, beserta kekurangan yang mereka lakukan.

B. Mengikuti Jejak Jahmiyyah dan Muktazilah dalam Mendefinisikan Tauhid

Ini merupakan bagian dari metode umum Syaikhul Islam dalam membantah Asyariyyah, di mana ia kerap merujukkan pendapat-pendapat mereka kepada akar-akar filosofis dan Muktazilah. Oleh karena itu, ketika membantah ar-Razi yang menafikan sifat-sifat dengan alasan bahwa Allah itu Ahad dan Wahid, ia merujukkan pendapatnya kepada pendapat Muktazilah seraya berkata: *"Pendalilan ini sudah lama dikenal sebagai pendalilan Jahmiyyah yang menafikan sifat. Mereka mengklaim bahwa penetapan sifat bertentangan dengan tauhid dan mengklaim bahwa merekalah kaum Muwahhidun. Menurut mereka, siapa yang menetapkan sifat berarti ia musyabbih dan bukan muwahhid, dan berarti ia menetapkan berbilangnya yang qadim serta tidak menjadikan yang qadim itu satu. Maka Jahmiyyah dari kalangan filsuf, Muktazilah, dan lainnya membangun pandangan mereka di atas ini, dan terkadang mereka menamai diri mereka kaum Muwahhidun serta memasukkan penafian sifat ke dalam pengertian tauhid."*

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan bahwa para imam Salaf seperti Imam Ahmad dan lainnya telah membantah mereka dan menjelaskan kebatilan dan kerancuan dalam pendapat-pendapat mereka. Imam Ahmad—semoga Allah merahmatinya—berkata: *"Maka Jahmiyyah berkata kepada kami ketika kami menyebutkan sifat-sifat ini: 'Jika kalian menyatakan bahwa Allah dan cahaya-Nya, Allah dan kekuasaan-Nya, Allah dan keagungan-Nya, maka kalian telah berpendapat seperti pendapat Nasrani yang menyatakan bahwa Allah senantiasa ada dan cahaya-Nya pun senantiasa ada dan kekuasaan-Nya pun senantiasa ada.' Kami*

menjawab: 'Kami tidak mengatakan bahwa Allah senantiasa ada dan kekuasaan-Nya, dan kami tidak mengatakan senantiasa ada dan cahaya-Nya, melainkan kami mengatakan: Dia senantiasa ada dengan kekuasaan-Nya dan cahaya-Nya, tanpa ditentukan kapan Dia berkuasa dan tanpa ditentukan bagaimana Dia berkuasa.' Mereka berkata: 'Kalian tidak akan pernah menjadi Muwahhidun sampai kalian mengatakan: sungguh Allah ada dan tidak ada sesuatu apa pun.' Kami menjawab: 'Kami memang mengatakan: sungguh Allah ada dan tidak ada sesuatu apa pun. Namun ketika kami mengatakan bahwa Allah senantiasa ada dengan seluruh sifat-Nya, bukankah kami hanya menggambarkan satu Tuhan dengan seluruh sifat-Nya?' Kami membuat perumpamaan untuk mereka dengan mengatakan: 'Ceritakanlah kepada kami tentang pohon kurma ini, bukankah ia memiliki batang, pelepah, serabut, daun, dan tangkai, dan namanya adalah nama satu benda, ia disebut pohon kurma dengan seluruh sifatnya? Demikian pula Allah—dan bagi-Nya perumpamaan yang Mahaluhur—dengan seluruh sifat-Nya adalah Tuhan Yang Maha Esa. Kami tidak mengatakan bahwa ada suatu waktu di mana Dia tidak memiliki kekuasaan sehingga kemudian menciptakan kekuasaan untuk diri-Nya—dan yang tidak memiliki kekuasaan adalah lemah. Kami juga tidak mengatakan bahwa ada suatu waktu di mana Dia tidak mengetahui—dan yang tidak mengetahui adalah bodoh. Melainkan kami mengatakan: Allah senantiasa Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, Maha Memiliki, tanpa ditentukan kapan dan tanpa ditentukan bagaimana.'

Ia berkata: Dan Allah menyebut seorang laki-laki kafir bernama al-Walid bin al-Mughirah al-Makhzumi dengan berfirman: ***'Biarkanlah Aku bertindak terhadap orang yang Aku sendiri telah menciptakannya dalam keadaan seorang diri'*** *(Al-Muddatstsir: 11).*

Orang yang disebut seorang diri (wahid) itu memiliki dua mata, dua telinga, lidah, dua bibir, dua tangan, dua kaki, dan berbagai anggota badan lainnya, namun Allah menyebutnya 'wahid' dengan seluruh sifatnya. Demikian pula Allah—dan bagi-Nya perumpamaan yang Mahaluhur—dengan seluruh sifat-Nya adalah Maha Esa."

Mereka yang dihadapi Imam Ahmad—semoga Allah merahmatinya—adalah para pendahulu bagi mereka yang datang kemudian, dari kalangan Jahmiyyah, Muktazilah, dan para filsuf yang mengklaim bahwa yang esa ialah yang tidak memiliki sifat dan tidak memiliki kekuasaan. Ibnu Sina sang filsuf mengungkapkan hal itu dengan perkataannya: *"Sesungguhnya Wajibul Wujud itu esa dari segala segi, tidak ada padanya bagian-bagian batas maupun bagian-bagian kuantitas, atau dapat dikatakan: tidak ada padanya kebanyakan batas maupun kebanyakan kuantitas, dan dikatakan pula: tidak ada padanya susunan yang terbatas dari jenis dan pemisah, maupun susunan benda-benda, dan maksud ungkapan-ungkapan ini adalah bahwa Allah tidak memiliki sifat dan tidak memiliki kekuasaan."* Adapun Muktazilah menyebut diri mereka Ahlul 'Adl wat-Tauhid dan menjadikan tauhid sebagai salah satu dari lima pokok mereka. Mereka membangunnya di atas anggapan bahwa yang qadim tidak disertai yang lain dalam kekekalannya, sehingga jika Dia memiliki sifat maka berarti ada berbilang yang qadim bersama Allah Ta'ala. Maka mereka menjadikan hakikat tauhid sebagai penafian sifat.

Ketika Asyariyyah datang, mereka mengambil pokok ini dari kelompok-kelompok tersebut, dan menjadikan penafian sifat-sifat yang mereka nafikan—seperti ketinggian, istiwa', wajah, dua tangan, dan lainnya—sebagai tuntutan dari tauhid.

Setiap kelompok memasukkan apa yang mereka nafikan dari sifat-sifat ke dalam tuntutan-tuntutan tauhid, dan ini merupakan kerancuan dan kontradiksi yang nyata.

B. Bantahan terhadap Asyariyyah dalam Pendapat Mereka tentang Makna Tauhid

Bantahan-bantahan Syaikhul Islam kepada mereka dalam hal ini adalah sebagai berikut:

1. Menjelaskan apa yang terdapat dalam pendapat-pendapat mereka berupa kebenaran dan kebatilan—dan ini telah dijelaskan sebelumnya.

2. Bahwa Asyariyyah ini mengikuti Muktazilah dan Jahmiyyah dalam hal tersebut, padahal syaikh mereka, Ibnu Kullab, mengingkari pendapat orang yang mengatakan bahwa yang esa adalah yang tidak memiliki sifat. Ia berkata setelah menjelaskan bahwa Allah terpisah dari makhluk-Nya, tidak masuk ke dalam ciptaan-Nya, dan ciptaan-Nya tidak masuk ke dalam-Nya: *"Jika mereka berkata: 'Apakah Dia memiliki panjang dan lebar?' Dijawab kepada mereka: 'Ini mustahil, karena Dia esa namun tidak seperti yang esa, agung namun keagungan-Nya tidak diukur dengan makhluk, sebagaimana Dia Maha Besar lagi Maha Mengetahui namun tidak seperti orang-orang berilmu. Demikian pula Dia esa dan agung namun tidak seperti para pembesar yang esa. Jika kamu berkata: yang agung pastilah bertempat, dijawab: dan yang berilmu pastilah bertempat, demikian pula yang mendengar dan yang melihat, karena kamu menganalogikan dengan makhluk.'"* Syaikhul Islam berkomentar: *"Dan banyak dari para mutakallim yang menetapkan sifat, dari kalangan pengikut al-Asy'ari dan semisalnya,*

menafsirkan kata 'wahid' dan 'tauhid' dengan tafsiran yang mirip dengan tafsiran Muktazilah dan lainnya dari kalangan Jahmiyyah, dan tidak menafsirkannya dengan apa yang disebutkan oleh Ibnu Kullab maupun yang lainnya."

Tidak diragukan bahwa para imam Asyariyyah terdahulu seperti al-Asy'ari dan lainnya menetapkan sifat ketinggian, istiwa', dan sifat-sifat khabariyyah bagi Allah, dan hal tersebut menurut mereka tidak mengandung tasybih, serta penetapannya tidak bertentangan dengan apa yang mereka yakini tentang tauhid bagi Allah Ta'ala.

3. Bahwa pernyataan mereka bahwa yang esa adalah yang tidak terbagi, tidak terpecah, dan bukan benda, tidaklah dikenal dalam bahasa Arab. Bahkan yang dikenal dalam bahasa Arab adalah mereka menyebut banyak makhluk sebagai 'satu' padahal ia adalah benda. Bahkan *"tidak terdapat dalam bahasa Arab, bahkan tidak pula pada umat-umat lainnya, penggunaan kata 'wahid' (satu), 'ahad' (esa), 'wahid' (tunggal) kecuali pada apa yang mereka sebut sebagai benda dan yang dapat terbagi, seperti firman Allah Ta'ala:* ***'Biarkanlah Aku bertindak terhadap orang yang Aku sendiri telah menciptakannya dalam keadaan seorang diri'*** *(Al-Muddatstsir: 11), firman-Nya:* ***'Dan jika perempuan itu seorang diri saja, maka ia memperoleh separuh harta'*** *(An-Nisa': 11), firman-Nya:* ***'Dan berikanlah kepada mereka sebuah perumpamaan dua orang laki-laki, Kami jadikan bagi salah seorang di antara keduanya dua buah kebun anggur'*** *hingga firman-Nya:* ***'berkatalah kawannya kepadanya sambil bercakap-cakap dengan dia'*** *(Al-Kahfi: 32-37), firman-Nya:* ***'Apakah salah seorang di antara kamu ingin mempunyai kebun kurma dan anggur'*** *(Al-Baqarah: 266), dan firman Allah Ta'ala:* ***'dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang juapun'*** *(Al-Kahfi: 49)... Orang*

Arab dan umat-umat lainnya mengatakan: satu laki-laki, dua laki-laki, tiga laki-laki, satu kuda, satu unta, satu dirham, satu pakaian… Maka lafal 'wahid' dan segala bentuk turunannya dalam bahasa Arab dan bahasa umat-umat lainnya tidak digunakan kecuali pada apa yang mereka sebut sebagai benda yang terbagi. Karena apa yang tidak mereka sebut sebagai benda yang terbagi bukanlah sesuatu yang dapat dipahami oleh manusia, dan mereka tidak mengetahui keberadaannya sehingga dapat mengungkapkannya."

Di tempat lain Syaikhul Islam menyebutkan banyak nash dari Al-Qur'an dan As-Sunnah serta mengomentarinya. Ia berkata tentang firman Allah Ta'ala: **"Wahai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan darinya Allah menciptakan istrinya"** (An-Nisa': 1): *"Dan sudah diketahui bahwa diri yang satu yang darinya diciptakan istrinya adalah Adam, sedangkan Hawa diciptakan dari tulang rusuk Adam yang terpendek, dari tubuhnya ia diciptakan, bukan dari ruhnya, sehingga tidak dapat dikatakan bahwa keesaan itu adalah dalam hal jiwa yang berakal yang tidak memiliki susunan. Dan jika Hawa diciptakan dari tubuh Adam, sementara tubuh Adam adalah benda dari sekian benda, namun Allah menyebutnya 'diri yang satu', maka diketahuilah bahwa benda pun dapat disifati dengan keesaan."*

Ia berkata mengomentari pendalilan Imam Ahmad—yang telah dikutip sebelumnya—: *"Lebih kuat dari itu adalah apa yang disebutkan Imam Ahmad dan lainnya tentang firman-Nya: **'Biarkanlah Aku bertindak terhadap orang yang Aku sendiri telah menciptakannya dalam keadaan seorang diri'** (Al-Muddatstsir: 11), karena 'wahid' adalah bentuk penekanan dari 'satu', sehingga jika seorang manusia yang satu disifati dengan 'wahid' dalam satu sifat*

maka ia disebut 'satu' terlebih lagi, namun demikian ia tetaplah benda dari sekian benda."

Kemudian setelah menyebutkan nash-nash Al-Qur'an ia menyebutkan banyak nash dari As-Sunnah, di antaranya hadits-hadits tentang shalat dengan satu pakaian, seperti yang terdapat dalam Shahih bahwa Nabi—shallallahu alaihi wa sallam—ditanya: *"Apakah seorang laki-laki boleh shalat dengan satu pakaian?" Beliau menjawab: "Apakah kalian semua memiliki dua pakaian?"*, hadits larangan seorang laki-laki shalat dengan satu pakaian sementara tidak ada sesuatu pun dari pakaian tersebut yang menutupi pundaknya, hadits bahwa Nabi shallallahu alaihi wa sallam biasa shalat dengan satu pakaian, hadits tentang Nabi shallallahu alaihi wa sallam yang melewati dua kuburan lalu bersabda: *"Sesungguhnya keduanya sedang disiksa, dan keduanya tidaklah disiksa karena dosa besar. Adapun salah seorang dari keduanya maka ia tidak bersuci dari air kencingnya, sedangkan yang lainnya suka berjalan dengan mengadu domba,"* dan banyak lagi hadits-hadits lainnya. Semua itu menunjukkan penggunaan lafal 'wahid' pada sesuatu yang berupa benda, bertentangan dengan apa yang diklaim oleh mereka.

Jika demikian halnya—bahwa umumnya dalam bahasa, nama 'wahid' mencakup apa yang bukan 'wahid' dalam istilah mereka—maka *"tidak boleh berdalil dengan firman Allah Ta'ala:* ***'Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa'*** *(Al-Baqarah: 163) dan firman-Nya:* ***'Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa'*** *(Al-Ikhlas: 1), dan semisalnya dari apa yang Allah turunkan dengan bahasa Arab, di mana Allah mengabarkan bahwa Dia itu esa dan bahwa Dia adalah Tuhan Yang Esa—untuk menyimpulkan bahwa yang dimaksud adalah apa yang mereka namakan dalam istilah mereka*

sebagai 'esa' berupa sesuatu yang tidak dikenal dalam bahasa Arab. Bahkan jika ada yang mengatakan: 'dalil Al-Qur'an justru menunjukkan kebalikan dari apa yang mereka inginkan,' maka ia telah berkata benar. Karena Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Arab, sedangkan mereka tidak mengenal 'yang esa' pada benda-benda yang berdiri sendiri kecuali sesuatu yang kekal dengan sendirinya, memiliki sifat-sifat, terpisah dari yang lain, dan dapat ditunjuk. Adapun sesuatu yang sama sekali tidak dapat ditunjuk, tidak terpisah dari yang lain, dan tidak masuk ke dalamnya, maka orang Arab tidak menyebutnya 'wahid' maupun 'ahad', bahkan mereka tidak mengenalnya. Sehingga nama 'wahid' dan 'ahad' justru menunjukkan kebalikan dari apa yang mereka inginkan darinya, bukan apa yang mereka inginkan."

Syaikhul Islam dengan dalil-dalil yang banyak ini sesungguhnya menetapkan salah satu kaidah penting dalam bab sifat dan lainnya, yaitu bahwa penafsiran nash-nash—dalam sifat dan lainnya—harus dikembalikan kepada bahasa orang-orang yang pertama kali diajak bicara dengannya, dan apa yang mereka pahami dari nash-nash tersebut. Adapun memunculkan istilah-istilah baru dan memaksakan nash-nash untuk mengikutinya, maka ini bertentangan dengan apa yang telah mutawatir bahwa Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia dan di dalamnya terdapat penjelasan yang sempurna. Ini termasuk persoalan-persoalan besar dalam perbedaan antara mazhab Salaf dan selain mereka dari kalangan ahli bid'ah. Karena jika terjadi perselisihan seputar suatu nash, di mana satu pihak berkata: ini menunjukkan penetapan sifat bagi Allah, dan pihak lain berkata: tidak menunjukkannya—sementara masing-masing mengklaim

kebenaran ada di pihaknya—maka siapakah yang memutuskan masalah ini dan menjelaskan kebenaran padanya?

Ahli bid'ah dari kalangan penafi sifat mengembalikannya kepada akal mereka, atau kepada pendapat-pendapat syaikh mereka, atau kepada keanehan-keanehan bahasa, atau kepada istilah-istilah filsafat yang mereka ambil dari non-Muslim.

Adapun Salaf, mereka mengembalikannya kepada nash-nash lain dari Al-Qur'an dan As-Sunnah yang menjelaskan dan menerangkan nash tersebut, mereka mengembalikannya kepada bahasa Arab dan pemahaman para sahabat serta Salaf dari generasi terbaik, beserta apa yang mereka katakan dalam menjelaskan makna nash tersebut. Oleh karena itu Syaikhul Islam berkata—dalam membantah ar-Razi tentang pendalilan dengan lafal 'wahid' dan 'ahad' untuk menafikan sifat—: *"Sesungguhnya pendalilan dengan Al-Qur'an hanya dapat dilakukan berdasarkan bahasa Arab yang diturunkan dengannya, dan Al-Qur'an diturunkan dengan bahasa Quraisy sebagaimana firman Allah Ta'ala:* ***'Kami tidak mengutus seorang rasul pun, melainkan dengan bahasa kaumnya'*** *(Ibrahim: 4), dan firman-Nya:* ***'dengan bahasa Arab yang jelas'*** *(Asy-Syu'ara': 195). Maka tidak seorang pun berhak membawa lafal-lafal Al-Qur'an kepada selain itu berupa kebiasaan umum atau istilah khusus—bahkan ia hanya boleh membawanya kepada makna-makna yang mereka maksudkan dengannya, baik yang lebih khusus dari makna kebahasaan, atau lebih umum, atau berbeda darinya. Seseorang tidak berhak meletakkan Al-Qur'an sesuai dengan apa yang ia tetapkan sendiri, melainkan ia harus meletakkan Al-Qur'an pada tempatnya yang telah Allah jelaskan bagi mereka yang diajak bicara dengan Al-Qur'an melalui bahasa mereka. Dan jika ia melakukan selain itu maka ia telah memutarbalikkan*

perkataan dari tempatnya. Sudah diketahui pula bahwa setiap kelompok memiliki istilah-istilah yang mereka gunakan untuk saling berkomunikasi. Sebagaimana di antara para mutakallim ada yang mengatakan: 'ahad adalah yang tidak terbagi, dan setiap benda terbagi,' dan mengatakan: 'benda adalah yang mutlak bertempat yang menerima pembagian, sehingga termasuk di dalamnya udara dan lainnya.' Namun ia tidak berhak membawa kalam Allah dan kalam Rasul-Nya kecuali kepada bahasa yang Nabi shallallahu alaihi wa sallam gunakan untuk berbicara kepada umatnya, yaitu bahasa Arab secara umum dan bahasa Quraisy secara khusus." Kemudian ia menerapkan ini pada contoh yang sedang dibahas seraya berkata: *"Dan sudah diketahui secara mutawatir dalam bahasa, umum di kalangan khusus maupun awam, bahwa mereka mengatakan: satu dirham, satu dinar, satu laki-laki, satu perempuan, satu pohon, satu desa, satu pakaian. Dan ketenaran hal ini di kalangan ahli bahasa sama seperti ketenaran seluruh lafal bilangan. Mereka mengatakan: satu laki-laki, dua laki-laki, tiga laki-laki, empat laki-laki. Ini termasuk bahasa yang paling jelas, paling terkenal, dan paling dikenal. Maka bagaimana boleh dikatakan bahwa sifat 'satu' tidak dapat disandang oleh sesuatu yang berupa benda, padahal umumnya apa yang disifati dengan 'satu' dalam bahasa Arab adalah benda dari sekian benda?!"*

Maka istilah-istilah baru ini yang dibuat oleh manusia atau para ahli berbagai ilmu di setiap zaman adalah istilah-istilah mereka sendiri—dan tidak mengapa jika para ahli suatu bidang atau ilmu menyepakati istilah tertentu yang mereka kenal satu sama lain. Namun kesalahannya adalah menjadikan istilah baru ini sebagai rujukan dalam menafsirkan nash-nash yang diturunkan, yang dibaca, ditafsirkan, dan dipahami oleh manusia pada zaman

sebelum istilah-istilah baru itu muncul. Terlebih lagi jika istilah-istilah ini bertentangan dengan makna yang benar yang ditunjukkan oleh nash-nash tersebut.

Syaikhul Islam juga mengajukan sebuah sanggahan seputar topik 'wahid' yang intinya adalah: mungkin ada yang berkata bahwa boleh saja menggunakan lafal 'wahid' pada apa yang dimaksud oleh para mutakallim melalui jalur majaz, musytarak (polisemi), atau lainnya. Ia menjawab: *"Andaikan boleh bagi generasi yang datang setelah mereka untuk menggunakannya demikian, namun kami tahu bahwa mereka—yakni orang Arab yang dengannya Al-Qur'an diturunkan—tidak menggunakannya dalam pengertian itu, karena mereka tidak menetapkan makna ini."*

Kemudian Syaikhul Islam mengakhiri penjelasannya tentang ketidakadaan dalil nash atas apa yang diklaim mereka dalam konsep tauhid dengan sepuluh arah penting, yang terakhirnya ia berkata: *"Maka jelaslah bahwa lafal 'tauhid', 'wahid', dan 'ahad' dalam penggunaan dan istilah mereka berbeda dengan 'tauhid', 'wahid', dan 'ahad' dalam Al-Qur'an, As-Sunnah, ijma', dan dalam bahasa yang dengannya Al-Qur'an diturunkan. Oleh karena itu mereka tidak dapat berdalil dengan apa yang terdapat dalam kalam Allah dan rasul-rasul-Nya serta dalam lafal tauhid atas apa yang mereka klaim, karena pendalilan dengan suatu perkataan hanya berlaku dengan bahasa dan kebiasaan yang dikenal dari orang yang berbicara, bukan dengan bahasa, kebiasaan, dan istilah yang dibuat-buat oleh kaum lain setelah berlalunya zamannya dan zaman mereka yang diajaknya bicara dengan bahasa dan kebiasaannya..."* Dan ini berlaku pada masalah 'wahid' dan tauhid serta masalah-masalah lainnya yang dibawa Al-Qur'an Al-Karim berkenaan dengan nama-nama dan sifat-sifat Allah.

4. Bahwa lafal *"ahad"* tidak pernah digunakan sebagai nama dalam konteks positif (itsbat) kecuali untuk Allah Ta'ala. Adapun untuk selain-Nya, lafal ini tidak digunakan kecuali dengan idhafah (disandarkan), atau dalam konteks non-positif seperti nafi (peniadaan), syarat, dan istifham (pertanyaan).

Penggunaannya dalam konteks positif untuk Allah adalah seperti firman Allah Ta'ala: **"Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa"** (Al-Ikhlas: 1). Adapun penggunaannya untuk selain Allah dengan idhafah adalah seperti firman Allah Ta'ala: **"Berkatalah salah seorang di antara keduanya: Sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku memeras anggur"** (Yusuf: 36). Dalam nafi seperti firman-Nya: **"Dan Tuhanmu tidak menganiaya seorang juapun"** (Al-Kahfi: 49). Dalam syarat seperti firman-Nya: **"Dan jika salah seorang di antara orang-orang musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu"** (At-Taubah: 6). Dan dalam istifham seperti yang telah disebutkan dalam hadits: *"Apakah seorang laki-laki boleh shalat dengan satu pakaian?"*, dan dikatakan: *"Apakah engkau mempunyai seorang pun?"*

Inti bantahan di sini adalah bahwa lafal 'ahad' tidak digunakan dalam apa yang diklaim oleh mereka, baik dalam nafi maupun dalam itsbat. Seandainya pun maknanya adalah 'yang bukan benda' sebagaimana klaim mereka, maka akan terjadi kontradiksi yang besar. Karena dikatakan: jika dalam itsbat maknanya bahwa Allah itu ahad artinya bukan benda, maka apakah dalam nafi pun demikian? Apakah dikatakan bahwa makna firman Allah Ta'ala: **"Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia"** (Al-Ikhlas: 4) adalah 'tidak ada yang bukan benda yang setara dengan-Nya'? Dan makna firman Allah Ta'ala: **"dan Dia tidak mengambil seorang pun menjadi sekutu-Nya dalam menetapkan**

keputusan" (Al-Kahfi: 26) adalah 'Dia tidak menjadikan yang bukan benda sebagai sekutu-Nya dalam keputusan'? Dan makna firman-Nya: **"Sekali-kali tidak ada seorang pelindung pun bagiku dari azab Allah"** (Al-Jinn: 22) adalah 'tidak ada yang bukan benda yang dapat melindungiku dari Allah'? Apakah pemahaman nash-nash ini menjadi bahwa yang berupa benda mungkin setara dengan-Nya, dan mungkin ada yang berupa benda yang dijadikan sekutu dalam keputusan-Nya, dan seterusnya? Apakah ada orang berakal yang berkata demikian, dan apakah mungkin nash-nash itu datang dengan kontradiksi dan kebatilan semacam ini?

5. Bahwa pendapat mereka juga batil ditinjau dari segi akal. Syaikhul Islam berkata: "Adapun dari sisi akal, maka orang yang mereka sifati sebagai Yang Maha Esa itu — menurut sebagian besar orang berakal dan orang-orang yang berfitrah sehat — adalah sesuatu yang tidak dapat dinalar dan tidak memiliki keberadaan di luar pikiran. Ia hanyalah sesuatu yang dikira-kirakan dalam benak, sedangkan di luar pikiran tidak ada sesuatu pun yang wujud tanpa sifat, tanpa ukuran, dan tanpa pembeda antara satu hal dengan hal lainnya — seolah-olah tidak dapat dilihat, tidak dapat dijangkau, dan tidak dapat diliputi, meskipun penamaannya disebut jism (tubuh). Selain itu, tauhid adalah penetapan sesuatu yang tunggal, maka ia haruslah memiliki hakikat positif yang khas dan yang membedakannya dari selain-Nya, sehingga sah dikatakan bahwa tidak ada sesuatu pun yang menyamainya dalam hal-hal positif tersebut. Adapun sekadar peniadaan keserupaan — bila tidak menghasilkan penetapan sesuatu yang nyata — maka itu adalah sifat ketiadaan. Dengan demikian, peniadaan keserupaan dan sekutu meniscayakan adanya hakikat yang dengannya sesuatu itu berhak disebut tunggal."

Mereka mengira bahwa apa yang mereka bayangkan dalam benak mereka sungguh-sungguh ada di luar pikiran. Inilah salah satu kekeliruan terbesar yang dilakukan oleh para ahli kalam, kaum sufi, dan para filsuf — dan Syaikhul Islam kerap mengingatkannya. Contohnya adalah pendapat kaum sufi ekstrem yang menyatakan bahwa wujud itu satu, dan bahwa wujud Allah adalah wujud mutlak tanpa syarat apa pun. Demikian pula pendapat para filsuf tentang substansi-substansi dan objek-objek abstrak akal, di mana mereka mengklaim bahwa hakikat-hakikat yang ada di luar pikiran — seperti manusia dan kuda — tersusun dari materi universal dan bentuk substansial, dan keduanya diklaim sebagai dua substansi akal. Semua ini hanyalah ada dalam pikiran, karena sesuatu yang nyata hanya ada secara tertentu dan konkret. Maka dikatakan: ada-Nya Yang Wajib, yaitu Allah, dan ada-Nya yang mungkin, seperti si fulan dan si fulan. Begitu pula objek-objek abstrak akal itu hanya dapat dibayangkan dalam pikiran; adapun dalam kenyataan dan realitas, yang ada hanyalah wujud-wujud konkret itu sendiri.

---

6. Sebagaimana pendapat mereka bertentangan dengan syariat, Syaikhul Islam menjelaskan kebatilan pendapat mereka dari segi bahasa, akal, dan syariat: "Adapun dari sisi syariat, maka kami katakan: maksud kaum muslimin adalah bahwa nama-nama yang disebutkan dalam Al-Qur'an, Sunnah, dan ucapan orang-orang beriman yang telah disepakati — baik dalam konteks pujian maupun celaan — harus diketahui makna yang dimaksud oleh nama-nama tersebut, agar dapat diberikan hak yang semestinya. Dan sudah diketahui secara pasti bahwa nama 'Al-Wahid' (Yang Maha Esa) dalam firman Allah tidak dimaksudkan untuk menafikan sifat-sifat-Nya, tidak untuk menafikan kemungkinan ditangkap oleh

indera, tidak pula untuk menafikan batasan dan ukuran, serta makna-makna semacam itu yang penafiannya hanya diada-adakan oleh kaum Jahmiyyah dan pengikut mereka — dan penafian semacam itu tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, Sunnah, ucapan para sahabat, maupun para imam kaum muslimin."

Setelah Syaikhul Islam mengutip teks Ad-Darimi dalam bantahannya terhadap Al-Marisi, beliau berkata: "Penafian yang disebutkan oleh para penafi dan yang mereka jadikan tafsiran atas nama Allah 'Al-Wahid' dan lainnya — menurut Ahlu Sunnah wal Jama'ah — mengharuskan adanya ketiadaan, dan bertentangan dengan apa yang Allah sifatkan untuk diri-Nya dalam kitab-Nya: bahwa Dia adalah Al-Ahad (Yang Maha Esa), Ash-Shamad (Yang menjadi tumpuan), Al-'Ali (Yang Maha Tinggi), Al-'Azhim (Yang Maha Agung), Al-Kabir Al-Muta'al (Yang Maha Besar lagi Maha Luhur), bahwa Dia bersemayam di atas 'Arsy, bahwa segala sesuatu naik kepada-Nya, bahwa Dia akan dilihat di akhirat sebagaimana matahari dan bulan dapat dilihat, bahwa Dia berbicara kepada hamba-hamba-Nya, dan bahwa Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat." Dengan demikian, pertentangan pendapat mereka dengan sekian banyak nas syariat ini — di samping tidak bersandar pada dalil yang valid — merupakan bukti nyata atas kerusakannya.

---

7. Pemantapan pembahasan tentang perbedaan antara *tasyabuh* (keserupaan) dan *tamatsul* (kesamaan penuh) serta makna keduanya ketika digunakan secara mutlak. Syaikhul Islam berkata: "Para ulama berselisih pendapat tentang apakah kata *syabah* dan *mitsl* memiliki satu makna atau dua makna yang berbeda, dalam dua pendapat:

Pertama: keduanya bermakna sama, dan apa yang ditunjukkan oleh kata *mitsl* — baik secara mutlak maupun terikat — juga ditunjukkan oleh kata *syabah*. Ini adalah pendapat sekelompok ahli nalar.

Kedua: makna keduanya berbeda ketika digunakan secara mutlak — baik secara bahasa, syariat, maupun akal — meskipun dengan konteks dan qarinah tertentu, salah satunya bisa digunakan untuk makna yang lain. Ini adalah pendapat kebanyakan ulama.

Perbedaan ini berpangkal pada persoalan akal, yaitu: apakah boleh sesuatu menyerupai sesuatu yang lain dari satu sisi tanpa sisi yang lain? Para ulama berbeda pendapat dalam hal ini. Siapa yang tidak membolehkan keserupaan dari satu sisi tanpa sisi lain berpendapat bahwa *mitsl* dan *syabah* itu satu. Sedangkan yang berpendapat bahwa sesuatu boleh menyerupai sesuatu yang lain dari satu sisi tanpa sisi lain, ia membedakan keduanya ketika digunakan secara mutlak."

Syaikhul Islam menguatkan pendapat kedua dengan berkata: "Ini adalah pendapat jumhur ulama. Akal mengetahui bahwa sifat-sifat seperti warna-warna itu saling menyerupai dalam hal sama-sama berupa warna, meskipun hitam bukanlah mitsl dari putih. Demikian pula benda-benda padat dan substansi-substansi — menurut jumhur ahli akal — saling menyerupai dalam sebutan jism (benda) dan substansi, meskipun hakikat-hakikatnya tidak identik satu sama lain. Hakikat air tidak identik dengan hakikat tanah, hakikat tumbuhan tidak identik dengan hakikat hewan, dan hakikat api tidak identik dengan hakikat air — meskipun keduanya sama-sama berupa substansi, benda, dan berdiri sendiri. Selain itu, dalam bahasa Arab lazim dikatakan: 'ini menyerupai ini' atau 'ini

ada keserupaannya dengan ini', apabila ia serupa dari beberapa sisi meskipun berbeda dalam hakikatnya."

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Dan mereka diberi buah-buahan yang serupa."** (Al-Baqarah: 25). Dan firman-Nya: **"Di antara isinya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain adalah ayat-ayat mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat darinya untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya."** (Ali Imran: 7). Dan firman-Nya: **"Orang-orang yang tidak mengetahui berkata: 'Mengapa Allah tidak berbicara langsung kepada kami atau mengapa tidak datang tanda-tanda kekuasaan-Nya kepada kami?' Demikianlah orang-orang yang sebelum mereka mengucapkan perkataan seperti ucapan mereka; hati mereka serupa."** (Al-Baqarah: 118). Di sini Allah mensifati dua ucapan itu dengan kata *tamamtsul* (identik), sedangkan hati-hati itu disifati dengan *tasyabuh* (keserupaan), bukan *tamamtsul*; sebab hati-hati itu meskipun sama dalam ucapan, namun satu sama lain berbeda dan tidak identik.

Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Yang halal itu jelas, yang haram itu jelas, dan di antara keduanya ada perkara-perkara yang samar (mutasyabihat) yang tidak diketahui oleh banyak orang."* Hadits ini menunjukkan bahwa sebagian orang memang mengetahuinya, dan perkara-perkara itu pada hakikatnya tidaklah identik satu sama lain, melainkan sebagiannya haram dan sebagiannya halal.

Adapun kesimpulan yang dikuatkan oleh Syaikhul Islam — bahwa ada perbedaan antara *tasyabuh* dan *tamatsul*, dan bahwa sesuatu boleh menyerupai sesuatu yang lain dari satu sisi tanpa

sisi yang lain — merupakan hal yang sering beliau tegaskan dalam karya-karyanya beserta sejumlah dalil pendukungnya. Beliau menyebutkan bahwa kata *tamatsul* lebih khusus dari kata *tasyabuh*, dalam konteks bantahannya terhadap Ar-Razi mengenai definisi *mutasyabih*. Beliau juga berpendapat bahwa kekacauan ahli kalam dalam masalah sifat — mana yang ditetapkan dan mana yang dinafikan — bersumber dari penyamaan mereka antara makna *tasyabuh* dan *tamatsul*.

---

8. Bahwa *tasyabuh* menurut sebagian ahli kalam adalah *tamatsul*. Kemudian mereka mendefinisikan dua hal yang *mutamatsilain* (identik) sebagai: "sesuatu yang satu dapat menggantikan yang lain, berdiri di tempatnya, dan mengambil posisinya." Kadang mereka menafsirkannya dengan: "apa yang boleh bagi yang satu boleh pula bagi yang lain, apa yang terlarang bagi yang satu terlarang pula bagi yang lain, dan apa yang wajib bagi yang satu wajib pula bagi yang lain."

Tasyabuh dengan makna ini tidak akan diakui oleh siapa pun yang berakal, karena akal secara pasti mengetahui kemustahilannya. Sebab "setiap dua wujud pasti memiliki sisi kesamaan di antara keduanya, meskipun dari sisi yang jauh sekalipun, dan menafikan itu dari segala sisi berarti menafikan keberadaan itu sendiri."

Di tempat lain, Syaikhul Islam menjelaskan perbedaan ini dengan berkata: "Keserupaan yang merupakan keidentikan tidak terjadi hanya dengan kesamaan dalam sebagian sifat, melainkan dengan kesamaan dalam seluruh sifat dzatiyah yang dengannya salah satu dapat menggantikan yang lain. Adapun *tasyabuh* dalam

bahasa Arab, maka ia boleh digunakan tanpa adanya keidentikan dalam hakikat apa pun, seperti saat dikatakan tentang gambar yang dilukis di dinding: 'ia menyerupai hewan,' dan dikatakan: 'ini menyerupai ini dalam hal ini dan itu,' meskipun kedua hakikatnya berbeda. Oleh karena itu, para imam Ahlu Sunnah dan para muhaqqiq ahli kalam melarang diucapkan: 'Dia tidak menyerupai segala sesuatu dari sisi mana pun,' karena konsekuensi ucapan itu adalah menganggap-Nya tidak ada." Dan ini "diketahui secara fitrah yang bersifat aksiomatis yang tidak diperdebatkan oleh orang-orang berakal yang memahaminya."

Meski Syaikhul Islam menetapkan masalah ini, beliau juga menjelaskan bahwa para ahli kalam yang secara tegas menafikan *tasyabuh* secara mutlak terbagi menjadi dua kelompok:

Kelompok pertama: mereka yang mengucapkan penafian *tasyabuh* secara mutlak dan yang mereka maksud adalah bahwa Allah tidak menyerupai segala sesuatu dari sisi mana pun. Inilah yang secara tegas dinyatakan oleh kaum Jahmiyyah yang menafikan sifat. Konsekuensi pendapat mereka adalah menjadikan Allah seolah tidak ada, karena tidak ada dua hal pun melainkan ada sisi kesamaan dan sisi pembeda di antara keduanya.

Kelompok kedua: mereka yang mengucapkan penafian *tasyabuh* secara mutlak dan yang mereka maksud adalah penafian *tamatsul* (keidentikan). Mereka bersepakat menafikan keidentikan dari segala sisi, dan ini adalah pendapat yang benar yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan akal. Perbedaan dengan kelompok ini hanyalah persoalan istilah, karena mereka menyebut *tamatsul* dengan nama *tasyabuh*.

Berdasarkan pendapat dua kelompok ini, kata *tasyabuh* termasuk lafal mujmal yang dapat mengandung lebih dari satu makna. Karena itu, sebelum menetapkan atau menafikannya, harus ditanyakan terlebih dahulu makna apa yang dimaksud oleh si pembicara.

Namun demikian, "kata *syabah* itu mengandung kesamaran dan keambiguan. Tidak ada dua hal pun melainkan keduanya sepakat dalam satu perkara, meskipun hanya dalam hal sama-sama berwujud. Dan perkara yang mereka sepakati itu tidak mungkin dinafikan kecuali dengan menafikan keduanya. Apabila dikatakan: 'ini tidak sesuai dengan itu dari sisi mana pun dan tidak sepadan dengannya dari sisi mana pun,' maka itu adalah kemustahilan. Demikian pula apabila yang dimaksud dengan ucapan seseorang: 'tidak menyerupai-Nya dari sisi mana pun' adalah makna tersebut. Berbeda halnya apabila yang dimaksud adalah keidentikan, kesetaraan, dan kesejajaran, atau apabila itu diungkapkan dengan kata persekutuan, kecocokan, dan kesejajaran — maka sesungguhnya Allah Subhanahu tidak ada yang menyamai-Nya dari sisi mana pun dan tidak ada sekutu bagi-Nya dari sisi mana pun."

Beliau juga berkata: "Tidak ada dua hal pun melainkan ada sisi kesamaan di antara keduanya, dan penafian sisi kesamaan itu bukanlah penafian *tamatsul* dan *tasyabuh* yang telah ditunjukkan oleh dalil akal dan dalil sam'i (wahyu) untuk dinafikan. Yang dimaksud *tasyabuh* yang ditunjukkan dalil untuk dinafikan adalah yang mengharuskan tetapnya sesuatu dari kekhususan makhluk bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala, sebab Dia Subhanahu **"tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia"** (Asy-Syura: 11) — tidak

dalam dzat-Nya, tidak dalam sifat-Nya, dan tidak dalam perbuatan-Nya."

Masalah ini berkaitan erat dengan persoalan apakah kesamaan antara nama-nama dan sifat-sifat Allah dengan nama-nama dan sifat-sifat makhluk itu termasuk dalam kategori *musytarak lafzhi* (homonim) atau *mutawathi'* (univokal) — suatu persoalan yang mendapat perhatian besar dari Syaikhul Islam, dan akan datang penjelasan lebih lanjut tentangnya — insya Allah — dalam pembahasan berikutnya ketika membahas nama-nama dan sifat-sifat.

---

9. Bahwa Al-Qur'an Al-Karim menyebutkan penafian *tamatsul* (keidentikan) beserta yang semakna dengannya, seperti *nidd* (tandingan), *syarik* (sekutu), dan *kufw* (setara). Adapun *tasyabuh*, maka tidak terdapat penafian maupun celaannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah. Syaikhul Islam berpendapat bahwa alasannya adalah karena kata *tasyabuh* mengandung kesamaran, polisemi, dan keambiguan — berbeda dengan kata *tamatsul*.

Beliau menjelaskannya secara terperinci: "Sesungguhnya penafian *tasyabuh* dari segala sisi adalah ta'thil (pengingkaran) dan penolakan terhadap Tuhan semesta alam, sebagaimana disepakati oleh kaum muslimin. Sebagaimana menetapkannya secara mutlak adalah menjadikan tandingan-tandingan bagi Tuhan semesta alam. Namun ada sebagian orang yang tidak memahami hal ini dan tidak meyakini bahwa kata *tasyabuh* menunjukkan *tamatsul* yang dinafikan dari Allah, karena kata *tasyabuh* itu bersifat umum dan khusus sekaligus... Dan dari sinilah kebanyakan orang tersesat dalam masalah ini, karena tidak ada

batasannya yang jelas. Ada yang penafiannnya disepakati di antara kaum muslimin — bahkan di antara semua penganut agama, bahkan di antara seluruh orang berakal yang mengakui adanya Allah — diketahui secara aksiomatis oleh akal. Dan ada yang penetapannya disepakati di antara kaum muslimin — bahkan di antara semua penganut agama, bahkan di antara seluruh orang berakal yang mengakui adanya Sang Pencipta. Karena kata *tasyabuh* digunakan untuk apa yang wajib dinafikan dan untuk apa yang wajib ditetapkan, maka Al-Qur'an dan Sunnah tidak menggunakannya secara mutlak — baik dalam penafian maupun penetapan. Namun nas-nas penafian datang dengan kata *mitsl*, *kufw*, *nidd*, dan *sami*..."

"Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia" (Asy-Syura: 11). Maka wajib menafikan *mitsl* dari-Nya secara mutlak maupun terikat, demikian pula *nidd*, *kufw*, *syarik*, dan yang semakna, yaitu nama-nama yang Al-Qur'an datang untuk menafikannya. Di antara dalilnya adalah bahwa Allah Ta'ala menafikan *mitsl* dari diri-Nya dengan firman-Nya: **"Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia"** (Asy-Syura: 11); menafikan *sami* dengan firman-Nya: **"Apakah kamu mengetahui ada sesuatu yang sama dengan Dia?"** (Maryam: 65); menafikan *nidd* dengan firman-Nya: **"Maka janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah"** (Al-Baqarah: 22); menafikan *kufw* dengan firman-Nya: **"Dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia"** (Al-Ikhlas: 4); dan menafikan *syarik*, *'adil*, dan *musawi* dengan firman-Nya: **"Maha Suci Allah dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan"** (Yunus: 18), **"kemudian orang-orang kafir mempersekutukan Tuhan mereka"** (Al-An'am: 1), dan **"Sesungguhnya kami dahulu dalam kesesatan**

yang nyata, ketika kami menyamakan kamu dengan Tuhan semesta alam" (Asy-Syu'ara: 97-98).

Tidak lepas dari dua kemungkinan: entah penafian itu khusus untuk yang identik dari segala sisi — yaitu yang setara, sepadan, dan sederajat dari segala sisi saja — atau penafian itu bersifat umum mencakup yang serupa meskipun hanya dari beberapa sisi. Tidak boleh penafian itu dikhususkan pada kemungkinan pertama, karena tidak ada seorang manusia pun yang meyakini hal tersebut, sementara Allah mencela dan melarang apa yang memang ada pada manusia. Selain itu, Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam pernah berkata kepada seorang lelaki yang berkata: "Atas kehendak Allah dan kehendakmu." Beliau bersabda: *"Apakah engkau menjadikan aku sebagai tandingan bagi Allah? Katakanlah: atas kehendak Allah saja."*

Dengan demikian, terbukti bahwa nama-nama yang dinafikan itu mencakup *mitsl*, *kufw*, *nidd*, *syarik*, dan *'adil* meskipun hanya dari beberapa sisi. Inilah yang benar, karena makhluk-makhluk itu — meskipun ada keserupaan dari beberapa sisi, seperti dalam makna wujud, hayat, 'ilm, dan qudrah — tidaklah merupakan keidentikan dari sisi mana pun dan tidak pula kesejajaran. Bahkan Allah Subhanahu memiliki perumpamaan tertinggi dalam segala hal yang ditetapkan bagi-Nya maupun bagi selain-Nya, dan dalam segala hal yang dinafikan dari-Nya maupun dari selain-Nya. Tidak ada yang menyamai-Nya dalam penetapan sesuatu pun maupun dalam penafiannnya. Bahkan sifat-sifat positif yang khusus bagi Allah, yang tidak mampu akal manusia mengetahuinya dan tidak mampu lisan mensifatinya, adalah sesuatu yang tidak ada bandingannya sama sekali dibandingkan dengan apa yang mereka ketahui dari perkara-perkara yang samar dan bersifat umum itu.

Dan apa yang dinafikan dari-Nya haruslah mengharuskan sifat positif sebagaimana telah kami tegaskan di tempat lain, beserta pertentangannya dengan sifat yang dinafikan tersebut dan kejauhan-Nya darinya. Adapun kekhususan sifat-sifat positif-Nya dalam hal ini — yang tidak ada seorang pun yang bersekutu dengan-Nya di dalamnya — adalah sesuatu yang tidak diketahui pula kecuali oleh-Nya.

Berbeda dengan kata *tasyabuh*, karena ia digunakan untuk menyerupai sesuatu yang lain meskipun hanya dari beberapa sisi yang jauh sekalipun, dan dari sesuatu yang wajib diakui secara syariat dan akal secara sepakat. Oleh karena itu, ketika para imam memahami hal ini dan memahami hakikat pendapat kaum Jahmiyyah — bahwa penafian mereka terhadap hal itu dari segala sisi mengharuskan ta'thil (pengingkaran) Sang Pencipta dan penolakan terhadap-Nya — mereka pun menjelaskan kemunafikan dan ta'thil yang terkandung dalam ucapan mereka, dan menolak menggunakan ungkapan mereka yang cacat itu, karena mereka memahami tujuan sesungguhnya di balik ucapan tersebut, meskipun orang-orang yang bodoh dan sesat tidak memahaminya.

Meskipun *tasyabuh* tidak terdapat penafiannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, namun para salaf — semoga Allah merahmati mereka — senantiasa melihat kepada makna, bukan kepada lafal. Oleh karena itu, ketika muncul sebagian kelompok yang berlebihan dalam penetapan sifat lalu menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya — dan mereka disebut *musyabbihah* — para salaf segera mencela *musyabbihah* dan menggandengkan celaan terhadap mereka dengan celaan terhadap *mu'aththilah*. Dan hal itu tidak menghalangi para salaf dari fakta bahwa para musuh mereka dari kalangan penafi menyebut penetapan sifat oleh para salaf sebagai

tasyabuh — karena mazhab mereka dalam masalah sifat berada di tengah antara ta'thil kaum itu dan tasyabih kaum yang lain.

Ketika Syaikhul Islam menetapkan bahwa kata *tasyabuh* tidak terdapat penafiannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, yang beliau maksudkan adalah membantah klaim mereka — dalam definisi mereka tentang tauhid — bahwa di antara maknanya adalah Allah Maha Esa dalam sifat-sifat-Nya dan tidak ada yang menyerupai-Nya, lalu mereka memasukkan ke dalam itu penafian ketinggian-Nya, bersemayam-Nya, dan sifat-sifat khabariyyah-Nya. Ini adalah tidak benar, karena Al-Qur'an dan Sunnah datang menetapkan hal-hal tersebut. Dan pernyataan bahwa penetapan sifat-sifat ini mengharuskan *tasyabuh* berlaku pula pada sifat-sifat lain yang mereka sendiri tetapkan, seperti ilmu, qudrah, hayat, pendengaran, dan penglihatan — bahkan berlaku pada nama-nama yang ditetapkan bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Apabila ungkapan ini diambil secara lahiriah — bahwa Dia Maha Esa dalam sifat-sifat-Nya dan tidak ada yang menyerupai-Nya — maka itu akan berujung pada penafian seluruh sifat dan nama dari Allah Ta'ala, karena tidak ada dua wujud pun melainkan ada sisi kesamaan dan sisi pembeda di antara keduanya. Contoh paling dekat adalah wujud itu sendiri: Allah wujud dan makhluk juga wujud, dan kata wujud memiliki makna bersama yang berlaku bagi wujud Allah maupun wujud makhluk, meskipun wujud makhluk tidak seperti wujud Allah karena makhluk itu bersifat mungkin, baru, dan bisa tiada.

Maka apakah mungkin dikatakan bahwa Allah itu wujud tanpa memahami makna wujud? Kecuali jika dikatakan bahwa kita diseru dengan teka-teki yang memiliki makna-makna lain yang tidak kita pahami dan tidak ditunjukkan oleh teks tersebut — dan

itulah yang menjadi ujung dari pendapat kaum sufi ekstrem, kaum Bathiniyyah, kaum Qaramithah, dan kaum zindik lainnya.

Apa yang ditegaskan oleh Syaikhul Islam dalam bab ini — bahwa kata *syabah* dan *tasyabuh* adalah lafal mujmal dan karenanya tidak terdapat penafiannya dalam Al-Qur'an dan Sunnah — hanyalah merupakan pembelaan terhadap kaum shufatiyyah (yang menetapkan sifat) dari kalangan Asy'ariyyah dan lainnya dalam menghadapi kaum Mu'tazilah, Jahmiyyah, Qaramithah, dan yang semacam mereka.

---

10. Mazhab para salaf — semoga Allah merahmati mereka — sudah masyhur dalam bantahan terhadap para penafi sifat atau sebagiannya. Syaikhul Islam berkata tentang kaum Asy'ariyyah setelah berbicara tentang kaum Mu'tazilah yang menjadikan penafian sifat seperti ilmu dan qudrah sebagai bagian dari tauhid dan penyucian dari *tasyabih* dan *tajsim*: "Kemudian mereka ini goyah dalam hal apa yang mereka nafikan. Namun mereka sepakat dengan kaum itu bahwa apa yang mereka nafikan — dari *tasyabuh* dan dari makna yang mereka sebut *tajsim* — adalah tauhid yang agama tidak sempurna tanpanya, dan itulah pokok agama menurut mereka. Padahal setiap orang yang mendengar apa yang dibawa oleh para rasul mengetahui secara pasti bahwa perkara-perkara ini bukanlah termasuk yang Allah utus rasul-Nya untuk membawanya, dan bukan pula yang diajarkan Rasulullah kepada umatnya, dan para sahabat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam pun tidak di atas landasan ini. Maka bagaimana mungkin ini menjadi tauhid yang merupakan pokok agama, sementara Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, para sahabat, dan para tabi'in tidak pernah menyeru kepadanya? Bahkan diketahui secara pasti bahwa apa

yang dibawa oleh Rasulullah berupa Al-Qur'an dan Sunnah bertentangan dengan makna yang disebut oleh kaum Jahmiyyah ini sebagai tauhid. Itulah mengapa para salaf umat ini dan para imamnya senantiasa mengingkari hal tersebut."

Kemudian Syaikhul Islam membawakan sejumlah riwayat masyhur dari para imam salaf tentang celaan mereka terhadap ahli kalam dan ahli bid'ah yang memperdebatkan nama-nama dan sifat-sifat Allah, serta tidak mau diam atas apa yang didiamkan oleh para sahabat dan tabi'in.

Adapun masalah penolakan keserupaan secara mutlak, maka imam Ahlus Sunnah, Ahmad bin Hanbal—semoga Allah merahmatinya—telah menjelaskan hal itu dalam bantahannya terhadap kaum zindiq. Sebagaimana yang dinukil oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah darinya sambil mengomentari sebagian perkataannya, Syaikhul Islam berkata: "Oleh karena itu Imam Ahmad berkata: 'Ketika kami mengatakan bahwa sesuatu itu tidak seperti segala sesuatu yang lain, para ahli akal telah mengetahui bahwa itu bukan apa-apa, maka pada saat itulah menjadi jelaslah bagi manusia bahwa mereka tidak menetapkan apa pun.'" Dengan demikian Imam Ahmad menjelaskan bahwa diketahui melalui akal sehat yang jernih—yang menjadi kesamaan di antara semua orang berakal—bahwa sesuatu yang tidak menyerupai segala sesuatu dari satu sisi pun bukanlah sesuatu, sebagaimana yang dinukil orang-orang bahwa Jahm berpendapat demikian. Oleh karena itu ia berkata: "Maka pada saat itulah menjadi jelaslah bagi manusia bahwa mereka tidak menetapkan apa pun," yakni bagi semua orang berakal, karena hal ini tidak hanya berlaku bagi ahli pendengaran dan kitab, melainkan semua orang berakal ikut serta di dalamnya.

Ini adalah pertanyaan tentang keberadaan-Nya, kemudian ia bertanya kepada mereka tentang penyembahan kepada-Nya, karena hal itu khusus bagi mereka yang mewajibkan ibadah kepada Allah, yaitu kaum muslimin dari dahulu hingga sekarang. Ia berkata: "Apabila dikatakan kepada mereka: Kepada siapa kalian beribadah? Mereka menjawab: Kami beribadah kepada Zat yang mengatur urusan makhluk ini. Maka kami katakan: Zat yang mengatur urusan makhluk ini, apakah Ia tidak dikenal dan tidak diketahui dengan suatu sifat pun? Mereka menjawab: Ya. Kami katakan: Kaum muslimin telah mengetahui bahwa kalian tidak menetapkan apa pun, kalian hanya menolak tuduhan buruk dengan apa yang kalian tampakkan." Di sini ia menjadikan perkataan itu berasal dari kaum muslimin yang menyembah Allah Ta'ala, sementara ibadah mengandung maksud dan kehendak kepada yang disembah, dan maksud serta kehendak itu mengharuskan pengenalan dan pengetahuan tentang-Nya.

Maka ketika mereka berkata: kami menyembah Zat yang mengatur urusan makhluk ini, kemudian mereka berkata: Ia tidak dikenal dan tidak diketahui dengan sifat apa pun, jadilah perkataan mereka—bahwa Ia tidak dikenal dan tidak diketahui dengan sifat apa pun—menjadi jelas bagi kaum muslimin yang beribadah bahwa mereka tidak menetapkan sesuatu pun yang mereka sembah, dan sesungguhnya mereka adalah orang-orang munafik dalam hal itu. Karena apa yang tidak dikenal dengan suatu sifat pun, mustahil untuk dimaksud lalu disembah. Maka kaum muslimin mengetahui kebatilan perkataan mereka bahwa mereka menyembah Allah dan menetapkan-Nya, sebagaimana orang-orang berakal mengetahui kebatilan pengakuan mereka bahwa mereka mengakui keberadaan-Nya dan menetapkan-Nya, padahal

mereka adalah orang-orang yang mengingkari bahwa Dia dapat dikenal dengan suatu sifat. Mereka mengingkari sifat-sifat-Nya secara mutlak dan mengingkari bahwa Dia menyerupai segala sesuatu dari satu sisi pun, sehingga dengan itu mereka mengingkari keberadaan-Nya.

Perkataan Imam Ahmad ini menunjukkan betapa tingginya ilmu dan kesadaran para imam salaf—semoga Allah merahmati mereka—serta pengetahuan mereka tentang celah-celah masuk para imam bid'ah yang memperindah ucapan-ucapan mereka dengan ungkapan-ungkapan tanzih (pensucian), padahal di balik itu mereka bertujuan untuk menyebarkan bid'ah dan ta'thil (pengingkaran sifat-sifat Allah).

Imam Ahmad, ketika dibacakan kepadanya kitab al-Mihnah—pada masa Khalifah al-Ma'mun—dan sampailah pada firman Allah: **"Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia"** (Asy-Syura: 11), dan Dia adalah pencipta segala sesuatu, Imam Ahmad berkata ketika sampai pada ayat "tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia": "Dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat." Maka Ishaq bin Ibrahim—wakil khalifah—bertanya: Apa maksudmu dengan ini? Maka aku menjawab: Ini adalah Kitab Allah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana, dan aku tidak menambahkan apa pun ke dalam kitab-Nya, sebagaimana yang Dia firmankan dan Dia sifatkan, Mahasuci dan Mahatinggi Dia.

Salah seorang yang menulis biografi Imam Ahmad mengomentari hal ini: "Perhatikanlah bagaimana Allah membukakan bagi Imam Ahmad cara menegakkan hujjahnya dalam menetapkan sifat-sifat Allah dari ayat yang mereka jadikan argumen untuk menyangkalnya, sehingga apa yang mereka

jadikan dalil untuk menentangnya justru menjadi dalil yang mendukungnya—semoga Allah meridhainya."

Imam Ahmad senantiasa memperingatkan dari ta'thil (pengingkaran sifat) dan tasybiih (penyerupaan) sekaligus. Syaikhul Islam telah menukil dari ath-Thabari bahwa ia menyebutkan dalam tarikhnya—dan Syaikhul Islam berkata: akan tetapi ia meriwayatkannya secara mursal, dan Allah lebih mengetahui kebenarannya—bahwa ketika dibacakan kepada para ulama Baghdad dari kitab al-Mihnah, yaitu surat al-Ma'mun yang mengajak manusia kepada paham Jahmiyyah, yang di dalamnya terdapat: "tidak menyerupai segala sesuatu dari satu sisi pun."

Orang-orang yang setuju pun menyetujuinya. Adapun Ahmad, ia berkata: "Aku tidak akan mengatakan: tidak menyerupai segala sesuatu dari satu sisi pun." Hal ini menunjukkan kesempurnaan ilmunya dan pengetahuannya tentang ucapan-ucapan yang bertentangan dengan agama Islam, serta kehati-hatiannya dalam hal itu. Meskipun banyak orang yang mengucapkan ungkapan ini dengan maksud menolak keserupaan, dan maksudnya benar; namun bisa jadi ada yang memaksudkan sesuatu yang menggabungkan kebenaran dan kebatilan, atau memaksudkan tanzih (pensucian) secara mutlak yang maknanya tidak dapat terwujud.

Syaikhul Islam kembali menyebutkan riwayat ath-Thabari tentang al-Mihnah dalam Dar' at-Ta'arudh—dan ia tidak menyebutkan bahwa riwayat itu mursal—dan berkata sambil mengomentari: "Yang dimaksud adalah bahwa ia menyebutkan dalam suratnya: 'tidak menyerupai segala sesuatu dari satu sisi pun.' Maka orang-orang yang tidak mengetahui hakikat kalimat ini pun menyetujuinya. Dan disebutkan dari Ahmad bahwa ia berkata:

tidak menyerupai segala sesuatu, dan tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan semisalnya, atau seperti yang ia katakan. Adapun ungkapan 'dari satu sisi pun,' ia menolaknya, karena ia mengetahui bahwa kandungan ungkapan itu adalah ta'thil murni, sebab ia mengharuskan bahwa Dia bukanlah sesuatu yang ada, bukan sesuatu, bukan yang hidup, bukan yang mengetahui, bukan yang mahakuasa, dan mengharuskan pembatalan seluruh nama-nama-Nya yang indah. Penolakan seperti ini pada hakikatnya adalah pendapat kaum Qaramithah. Padahal Allah Ta'ala memang tidak serupa dengan makhluk-Nya dari satu sisi pun, bahkan Dia—Mahasuci Dia—dalam setiap sifat yang disandang-Nya, Dia istimewa dengan sesuatu yang tidak ada yang menyamai-Nya dalam hal itu, dan bagi-Nya perumpamaan yang paling tinggi."

Catatan-catatan tajam yang dikemukakan oleh para imam salaf dalam mengomentari ungkapan-ungkapan semacam ini—karena adanya kesamaran di dalamnya—menunjukkan betapa sungguh-sungguhnya mereka dalam memurnikan akidah dari kotoran ta'thil dan tasybiih. Hal ini juga menunjukkan betapa menyesatkan dan menyamarkannya ungkapan-ungkapan kaum Asy'ariyyah—ketika mereka berkata: sesungguhnya Allah Maha Esa dalam sifat-sifat-Nya, tidak ada yang menyerupai-Nya—terlebih lagi ketika mereka menjelaskan maksud ungkapan itu, yaitu pengingkaran terhadap ketinggian Allah dan istiwa'-Nya serta penakwilan sifat-sifat-Nya yang lain selain tujuh sifat yang mereka tetapkan.

---

11. Para imam Asy'ariyyah sendiri mengakui bahwa penggunaan ungkapan-ungkapan semacam ini tidak tepat, dan bahwa pendapat yang menolak keserupaan secara mutlak akan

berujung pada pengingkaran sifat-sifat Allah Ta'ala. Al-Juwaini berkata dalam hal penolakan bahwa Allah menyerupai makhluk-makhluk atau ada makhluk yang menyerupai-Nya: "Pembahasan dalam bab ini termasuk di antara pilar-pilar terpenting agama. Sungguh telah tersesat suatu kelompok dalam hal penolakan sehingga mereka melakukan ta'thil, dan telah berlebihan suatu kelompok dalam penetapan sehingga mereka melakukan tasybiih. Adapun kelompok yang ekstrem dalam penolakan, mereka berkata: kesamaan dalam satu sifat dari sifat-sifat penetapan mengharuskan keserupaan. Mereka berpendapat bahwa Allah Yang Mahasuci tidak boleh disifati dengan keberadaan, bahkan dikatakan: Ia bukan tiada; demikian pula Ia tidak boleh disifati sebagai Mahakuasa, Maha Mengetahui, Mahahidup, bahkan dikatakan: Ia bukan lemah, bukan bodoh, bukan mati. Ia berkata: Ini adalah mazhab para filosof dan kaum Bathiniyyah. Adapun kelompok yang ekstrem dalam penetapan, mereka berkeyakinan bahwa hal itu mengharuskan mereka untuk mengatakan bahwa Yang Qadim itu serupa dengan makhluk-makhluk yang baharu." Kemudian al-Juwaini berkata: "Adapun bantahan terhadap para filosof adalah dari beberapa sisi: pertama, adanya kesepakatan bahwa warna hitam memiliki kesamaan dengan warna putih dalam sebagian sifat-sifat penetapan seperti keberadaan, sifat 'aradh, dan sifat berwarna, namun keduanya tetap berbeda. Demikian pula antara substansi dan aksiden, antara yang qadim dan yang baharu, tidak mustahil keduanya bersama dalam satu sifat meski berbeda dalam sifat-sifat lainnya. Dikatakan kepada mereka: Apakah kalian menetapkan adanya Pencipta Yang Mengatur ataukah tidak? Jika mereka menetapkan-Nya, maka konsekuensi dari penetapan itu mengharuskan apa yang mereka hindari, karena yang baharu itu ada, sehingga keduanya setara dalam hal keberadaan."

Al-Juwaini—meskipun ia berpendapat bahwa semua jisim itu setara dan perbedaan hanya pada sifat-sifat 'aradh, serta meskipun pendapat bahwa semua jisim setara ini dan bahwa salju setara dengan api dari segala sisi, dan roti setara dengan besi dari segala sisi, jelas-jelas bertentangan dengan indera dan akal—namun pernyataannya bahwa yang qadim dan yang baharu setara dalam hal keberadaan, serta bantahannya terhadap kelompok ekstrem yang berkata bahwa kesamaan dalam satu sifat penetapan mengharuskan keserupaan: "hal itu mengandung pernyataan bahwa dua hal yang berbeda dapat setara dan bersama dalam sebagian sifat. Lalu bagaimana mungkin dikatakan bersamaan dengan ini: bahwa dua hal yang berbeda tidak menyerupai satu sama lain dari satu sisi pun, padahal ia telah menegaskan kesetaraan keduanya dalam sebagian hal?"

Dengan demikian, al-Juwaini di sini sesungguhnya membantah dirinya sendiri dan membantah saudara-saudaranya dari kalangan Asy'ariyyah yang berkata bahwa pendapat tentang penetapan ketinggian Allah dan istiwa'-Nya di atas Arsy mengharuskan Dia berjisim, dan semua jisim itu setara.

Oleh karena itu mereka menafsirkan tauhid dengan penolakan keserupaan dari Allah dan menafsirkannya dengan tafsiran-tafsiran yang batil itu. Mereka berada di antara dua pilihan: apakah mengatakan bahwa penetapan pendengaran, penglihatan, kehidupan, dan kekuasaan bagi Allah Ta'ala mengharuskan tasybiih sebagaimana ketinggian dan dua tangan, ataukah mengatakan bahwa penetapan ketinggian, istiwa', dua tangan, dan wajah bagi Allah tidak mengharuskan tasybiih sebagaimana pendengaran, penglihatan, dan kehidupan.

Ar-Razi berkata tentang masalah ini: "Jika dikatakan: kesamaan dalam sifat-sifat kesempurnaan mengharuskan kesamaan dalam ketuhanan. Kami katakan: kesamaan dalam sebagian konsekuensi yang jauh dengan adanya perbedaan dalam banyak hal tidak mengharuskan kesamaan dalam ketuhanan. Ia berkata: Oleh karena makna inilah Allah Ta'ala berfirman: **"Dan bagi Allah perumpamaan yang paling tinggi"** (An-Nahl: 60), dan Nabi shallallahu alaihi wasallam bersabda: *"Berakhlaklah dengan akhlak Allah."* Syaikhul Islam mengomentari perkataan ini: "Dan sudah diketahui bahwa keserupaan berupa kesamaan dalam sifat-sifat kesempurnaan—yaitu ilmu dan kemampuan—lebih besar daripada keserupaan dan kesamaan dalam sekadar nama 'wajah'."

Kemudian Syaikhul Islam menukil dari ar-Razi bahwa ia berkata dalam Nihayat al-'Uqul, dalam masalah pengkafiran kaum yang berbeda pendapat dari ahli kiblat, dalam hujjah orang yang mengkafirkan kaum mujassimah, ia berkata: "Keempat: sesungguhnya umat telah sepakat bahwa kaum musyabbihah adalah kafir. Kemudian kaum musyabbihah tidak lepas dari dua kemungkinan: apakah mereka yang berpendapat bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya dari segala sisi, ataukah tidak demikian. Yang pertama adalah batil, karena tidak seorang pun dari orang-orang berakal yang berpendapat demikian, dan tidak boleh mereka bersepakat untuk mengkafirkan orang yang tidak ada. Bahkan musyabbih adalah orang yang menetapkan Tuhan dengan sifat seorang manusia yang menyerupai makhluk-Nya dengannya. Demikian pula kaum mujassimah, karena apabila ia menetapkan suatu jisim yang berada di suatu tempat tertentu, maka ia menyerupakannya dengan jisim-jisim yang baharu. Maka terbukti bahwa kaum mujassimah adalah musyabbihah, dan setiap

musyabbih adalah kafir berdasarkan ijma', maka kaum mujassimah adalah kafir." Kemudian ar-Razi menjawab hal itu—karena ia sendiri, yakni ar-Razi, membela pendapat tidak dikafirkannya ahli kiblat—: "Perkataannya: kaum mujassimah adalah musyabbihah, dan setiap musyabbih adalah kafir. Kami katakan: jika yang kalian maksud dengan musyabbih adalah orang yang berpendapat bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya dari segala sisi, maka tidak diragukan kekufurannya. Tetapi kaum mujassimah tidak berpendapat demikian, sehingga tidak lazim dari pendapat mereka tentang tajsim itu pendapat tersebut. Tidakkah engkau melihat bahwa matahari, bulan, semut, dan nyamuk adalah jisim-jisim, namun pengakuan kita akan kesamaan mereka dalam jisim tidak mengharuskan kita menjadi musyabbih yang menyamakan matahari dengan bulan, semut, dan nyamuk. Jika yang kalian maksud dengan musyabbih adalah orang yang berpendapat bahwa Allah menyerupai makhluk-Nya dari sebagian sisi, maka hal itu tidak mengharuskan kekufuran, karena kaum muslimin sepakat bahwa Dia ada, sesuatu, mengetahui, dan mahakuasa, dan hewan-hewan pun demikian, namun hal itu tidak mewajibkan kekufuran. Jika yang kalian maksud dengan musyabbih adalah orang yang berpendapat bahwa Tuhan adalah jisim yang berada di suatu tempat, maka kami tidak mengakui terjadinya ijma' tentang pengkafiran orang yang berpendapat demikian, bahkan itu hanyalah klaim ijma' dalam perkara yang masih diperdebatkan, sehingga tidak dapat diterima."

Syaikhul Islam mengomentari perkataan ar-Razi di atas setelah menukil: "Ini adalah pernyataan tegas darinya bahwa pendapat tentang Allah menyerupai makhluk-Nya dari sebagian sisi termasuk dalam pendapat seluruh kaum muslimin. Dan tidak

diragukan bahwa setiap dua hal yang ada pasti terdapat persamaan di antara keduanya dan salah satunya lebih sempurna serta lebih berhak atasnya daripada yang lain. Jika tidak demikian, apabila diasumsikan bahwa keduanya tidak memiliki kesamaan dalam hal apa pun sama sekali, niscaya keduanya tidak akan ada. Hal ini diketahui secara fitrah yang bersifat aksiomatik yang tidak diperdebatkan oleh orang-orang berakal yang memahaminya."

Para imam Asy'ariyyah ini mengakui kebenaran aksiomatik ini. Yang mengherankan adalah bahwa mereka melupakan hal itu ketika mereka membahas sebagian keyakinan mereka yang lain—seperti penolakan ketinggian Allah, atau sebagian sifat-Nya—sehingga mereka mencap orang yang berpendapat dan menetapkannya sebagai musyabbih dan mujassim, lalu menjadikan mazhab mereka yang menolaknya sebagai tauhid!

D. Penjelasan Hakikat Tauhid yang Didakwahkan Para Rasul

Telah dijelaskan sebelumnya tentang tiga macam tauhid menurut kaum Asy'ariyyah dan selain mereka dari kalangan ahli kalam, beserta penjelasan tentang kebenaran dan kebatilan yang ada di dalamnya, serta bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap kaum Asy'ariyyah ketika mereka memasukkan penolakan ketinggian Allah dan sifat-sifat-Nya ke dalam pengertian tauhid, dan kekurangan mereka ketika mereka memusatkan perhatian pada tauhid rububiyyah tanpa tauhid uluhiyyah. Sekarang kita akan menjelaskan hakikat tauhid yang didakwahkan para rasul.

Syaikhul Islam berkata setelah membantah panjang lebar terhadap mereka tentang hal itu: "Yang dimaksud di sini adalah bahwa 'tauhid' yang Allah turunkan kitab-kitab-Nya dengannya dan

mengutus para rasul-Nya dengannya, yang disebutkan dalam Al-Qur'an dan Sunnah, dan yang diketahui secara pasti dari agama Islam, bukanlah tiga perkara yang disebutkan oleh para ahli kalam ini. Meskipun di dalamnya terdapat sesuatu yang masuk dalam tauhid yang dibawa oleh Rasul, namun mereka dengan pengakuan bahwa mereka adalah kaum muwahhidun (orang-orang yang bertauhid), tauhid mereka bukanlah tauhid yang disebutkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Bahkan tauhid yang mereka klaim keistimewaan itu adalah batil menurut syariat, akal, dan bahasa."

Kemudian ia menjelaskan hakikat tauhid yang dibawa oleh para rasul Allah, ia berkata: "Hal itu karena tauhid para rasul dan orang-orang beriman adalah ibadah kepada Allah semata. Barangsiapa yang beribadah kepada Allah semata dan tidak menyekutukan-Nya dengan sesuatu pun, maka ia telah mentauhidkan-Nya. Barangsiapa yang menyembah selain-Nya dari segala sesuatu, maka ia adalah musyrik yang tidak mentauhidkan dan mengikhlaskan agama kepada-Nya, meskipun di samping itu ia mengucapkan perkataan-perkataan yang mereka klaim sebagai tauhid, bahkan seandainya ia mengakui bahwa Allah semata adalah pencipta segala sesuatu—yang merupakan tauhid dalam perbuatan-perbuatan."

Sumber kekeliruan mereka adalah bahwa mereka memahami makna "ilah" dalam ucapan kaum muslimin: laa ilaaha illallah, adalah Zat yang mampu mencipta, dan bahwa ilaah bermakna aaLiHa (yang memiliki kekuasaan), bukan ma'luuh (yang disembah). Ini adalah pemahaman yang keliru yang dikemukakan oleh al-Asy'ari dan ia menjadikannya sebagai sifat paling khusus dari ilaah, dan semua kaum Asy'ariyyah mengikutinya dalam hal itu.

Syaikhul Islam menegaskan bahwa ilaah bermakna ma'luuh al-ma'buud (yang disembah dan diibadahi), bukan bermakna Zat yang mampu mencipta. Ia berkata: "Ilaah bermakna ma'luuh al-ma'buud, yakni yang berhak untuk disembah, bukan ilaah dengan makna Zat yang mampu mencipta. Maka apabila seorang penafsir menafsirkan ilaah dengan makna Zat yang mampu mencipta, dan berkeyakinan bahwa ini adalah sifat paling khusus dari ilaah, lalu menjadikan penetapan tauhid ini sebagai puncak dalam bertauhid, sebagaimana yang dilakukan oleh sebagian ahli kalam dari kalangan musbitat al-shifat—yaitu apa yang mereka nukil dari Abu al-Hasan dan para pengikutnya—maka mereka tidak mengenal hakikat tauhid yang Allah utus Rasul-Nya dengannya. Karena orang-orang musyrik Arab mengakui bahwa Allah semata adalah pencipta segala sesuatu, namun mereka dengan pengakuan itu tetap menjadi musyrik.

Allah Ta'ala berfirman: **"Dan tidaklah beriman kebanyakan mereka kepada Allah, melainkan dalam keadaan mempersekutukan Allah."** (Yusuf: 106)

Segolongan ulama salaf berkata: Engkau bertanya kepada mereka siapa yang menciptakan langit dan bumi, mereka menjawab: Allah, namun mereka tetap menyembah selain-Nya. Dan Allah Ta'ala berfirman: **"Katakanlah: Milik siapakah bumi ini dan semua yang ada padanya, jika kamu mengetahui? Mereka akan menjawab: Milik Allah. Katakanlah: Maka apakah kamu tidak ingat? Katakanlah: Siapakah Tuhan langit yang tujuh dan Tuhan Arsy yang agung? Mereka akan menjawab: Kepunyaan Allah. Katakanlah: Maka apakah kamu tidak bertakwa? Katakanlah: Siapakah yang di tangan-Nya berada kekuasaan atas segala sesuatu, dan Dia melindungi tetapi tidak ada yang dapat**

dilindungi dari-Nya, jika kamu mengetahui? Mereka akan menjawab: Kepunyaan Allah. Katakanlah: Maka bagaimana kamu sampai tertipu?" (Al-Mu'minun: 84-89), dan Allah Ta'ala berfirman: **"Dan sesungguhnya jika kamu tanyakan kepada mereka: Siapakah yang menciptakan langit dan bumi dan menundukkan matahari dan bulan? Tentu mereka akan menjawab: Allah. Maka bagaimanakah mereka dipalingkan?"** (Al-Ankabut: 61). Maka tidak setiap orang yang mengakui bahwa Allah adalah Tuhan dan pencipta segala sesuatu itu berarti menyembah Dia saja tanpa yang lain, berdoa kepada-Nya saja tanpa yang lain, berharap kepada-Nya dan takut kepada-Nya saja tanpa yang lain, menjadikan loyalitas dan permusuhan karena-Nya, menaati para rasul-Nya, memerintahkan apa yang Dia perintahkan, dan melarang apa yang Dia larang."

Tauhid rububiyyah memang diakui oleh kaum musyrikin, dan itulah puncak yang ditetapkan oleh para ahli kalam ini apabila mereka selamat dari bid'ah di dalamnya—sebagaimana yang dikatakan Syaikhul Islam—adapun tauhid yang dibawa oleh para rasul, mereka tidak mengenalnya dan tidak menjelaskannya. Syaikhul Islam berkata: "Adapun tauhid yang disebutkan Allah dalam kitab-Nya, yang Dia turunkan kitab-kitab-Nya dengannya, dan Dia utus para rasul-Nya dengannya, dan yang disepakati oleh kaum muslimin dari setiap umat, maka ia adalah sebagaimana yang dikatakan para imam: persaksian bahwa tidak ada tuhan selain Allah, yaitu ibadah kepada Allah semata tanpa sekutu bagi-Nya. Sebagaimana yang Dia jelaskan dengan firman-Nya: **"Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa, tidak ada tuhan selain Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang."** (Al-Baqarah: 163), maka Dia mengabarkan bahwa Tuhan itu adalah Tuhan Yang Maha

Esa, tidak boleh mengambil tuhan selain-Nya, sehingga tidak ada yang disembah selain Dia. Sebagaimana yang Dia firmankan dalam surah lain: **"Allah berfirman: Janganlah kamu menyembah dua tuhan; sesungguhnya Dia adalah Tuhan Yang Maha Esa, maka hendaklah kepada-Ku saja kamu takut."** (An-Nahl: 51), dan berfirman: **"Janganlah kamu mengadakan tuhan yang lain di samping Allah, agar kamu tidak menjadi orang yang tercela dan tidak ditinggalkan."** hingga firman-Nya: **"sehingga kamu akan dilemparkan ke dalam neraka Jahanam dalam keadaan tercela lagi dijauhkan dari rahmat Allah."** (Al-Isra': 22-39), dan sebagaimana yang Dia firmankan: **"Kitab ini diturunkan dari Allah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana. Sesungguhnya Kami menurunkan kepadamu Kitab dengan membawa kebenaran, maka sembahlah Allah dengan memurnikan ketaatan kepada-Nya. Ingatlah, hanya kepunyaan Allah-lah agama yang bersih dari syirik. Dan orang-orang yang mengambil pelindung selain Allah berkata: Kami tidak menyembah mereka melainkan supaya mereka mendekatkan kami kepada Allah dengan sedekat-dekatnya."** (Az-Zumar: 1-3), dan sebagaimana yang Dia firmankan: **"Dan orang-orang yang tidak menyembah tuhan yang lain beserta Allah."** (Al-Furqan: 68). Syirik yang disebutkan Allah dalam kitab-Nya tidak lain adalah menyembah selain-Nya dari kalangan makhluk, seperti menyembah para malaikat, bintang-bintang, matahari, bulan, para nabi, patung-patung mereka, kuburan-kuburan mereka, atau selain mereka dari kalangan manusia dan semisalnya, yang banyak terdapat pada kaum Jahmiyyah dan semisalnya dari kalangan yang mengklaim bahwa merekalah yang benar dalam bertauhid, padahal mereka adalah orang-orang yang paling besar dalam kemusyrikan."

Perkataan Syaikhul Islam dalam bab ini tidak memerlukan penjelasan tambahan, karena seluruh buku-bukunya hampir tidak luput dari penjelasan perkara agung ini yang merupakan inti dan pondasi tauhid, yaitu tauhid uluhiyyah, serta bantahan terhadap orang yang menafsirkan tauhid dengan hanya tauhid rububiyyah semata. Bukan berarti Syaikhul Islam mengabaikan tauhid rububiyyah, bahkan ia berpendapat—sebagaimana yang akan datang insya Allah—bahwa dalil-dalilnya bersifat fitrah dan aksiomatik, dan bahwa seluruh anak cucu Adam telah difitrahkan untuk mengakuinya. Para ahli pendapat tidak menukilkan dari seorang pun tentang penetapan sekutu yang bersekutu dengan Allah dalam penciptaan semua makhluk. Para rasul membangun dakwah kepada manusia menuju tauhid uluhiyyah di atas pengakuan dan pengakuan mereka terhadap tauhid rububiyyah. Maka orang yang mengakui tauhid uluhiyyah berarti secara implisit mengakui tauhid rububiyyah karena tauhid uluhiyyah mengandungnya, sebagaimana tauhid rububiyyah mengharuskan tauhid uluhiyyah.

Sebagian kaum Asy'ariyyah—seperti asy-Syahrastani—mengakui kebenaran ini secara global dan menyebutkan dalam rangka menjelaskan bahwa hamba-hamba difitrahkan untuk menetapkan adanya Pencipta; bahwa "taklif (kewajiban beragama) bukan tentang mengetahui keberadaan Pencipta, melainkan tentang mengetahui tauhid dan menolak sekutu."

Syaikhul Islam menegaskan bahwa tauhid yang didakwahkan para rasul mencakup dua pokok:

Pertama: Tauhid qauliy, yaitu pemberitaan tentang Allah Ta'ala, yang merupakan tauhid dalam ilmu dan berita. Hal ini

ditunjukkan oleh banyak ayat, di antaranya surah Al-Ikhlas: **"Katakanlah, Dialah Allah Yang Maha Esa"** (Al-Ikhlas: 1).

Kedua: Tauhid amaliy, yaitu tauhid ibadah kepada Allah Ta'ala, yang merupakan tauhid dalam niat dan tujuan. Hal ini pun ditunjukkan oleh banyak ayat, di antaranya surah Al-Kafirun.

Beliau mengaitkan dua jenis tauhid ini dengan pernyataannya: *"Al-Ilah adalah al-ma'luh, dan al-ma'luh adalah yang berhak untuk disembah, dan kelayakannya untuk disembah itu karena sifat-sifat yang dimiliki-Nya yang mengharuskan Dia menjadi yang paling dicintai dengan sepenuh cinta, dan yang paling ditunduki dengan sepenuh kepatuhan, sementara ibadah itu sendiri mencakup puncak kecintaan disertai puncak kerendahan diri,"* dan Allah Ta'ala, sebagaimana Dia adalah satu-satunya Pencipta dan Pengada, maka Dia pula satu-satunya yang berhak disembah tanpa sekutu bagi-Nya.

Syaikhul Islam dalam menetapkan tauhid uluhiyyah sebagai tauhid yang didakwahkan para rasul, yang merupakan konsekuensi dari persaksian bahwa tiada ilah selain Allah, beliau memusatkan perhatian pada lawannya, yaitu syirik beserta jenis-jenis dan sarana-sarananya. Untuk itu beliau mengarang sejumlah kitab tersendiri, di antaranya:

1. Al-Jawab Al-Bahir fi Zuwwar Al-Maqabir, ditulis atas permintaan Sultan Al-Nashir.
2. Al-Radd 'ala Al-Akhna'i.
3. Qa'idah Jalilah fi Al-Tawassul wa Al-Wasilah.
4. Al-Radd 'ala Al-Bakri, yang dikenal dengan nama Al-Istighatsah.

Dan selain itu berupa risalah-risalah dan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang diajukan kepada beliau. Syaikhul Islam dalam kitab-kitab dan risalah-risalah tersebut membantah mereka yang tersesat dalam bab ini dari kalangan Asy'ariyyah dan lainnya, khususnya kaum sufi yang banyak terjangkit sikap berlebihan, termasuk sikap berlebihan mereka terhadap Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan terhadap syaikh-syaikh mereka, baik yang masih hidup maupun yang telah wafat.

Adapun kaum Asy'ariyyah, karena perhatian utama mereka adalah menetapkan tauhid rububiyyah, mereka lalai dalam menetapkan tauhid uluhiyyah dan menjelaskan lawannya yaitu syirik. Akibat dari hal itu, sebagian mereka terjerumus dalam kesesatan yang nyata dari dua sisi:

Pertama: sebagian mereka terjerumus dalam berbagai bentuk syirik, dengan sangkaan bahwa hal itu tidak bertentangan dengan tauhid. Syaikhul Islam berkata—setelah membantah kaum Asy'ariyyah karena pengabaian mereka terhadap tauhid uluhiyyah dan perhatian mereka yang berlebihan pada tauhid rububiyyah—: *"Oleh karena itu, sebagian pengikut mereka ada yang bersujud kepada matahari, bulan, dan bintang-bintang, berdoa kepada keduanya sebagaimana berdoa kepada Allah Ta'ala, berpuasa untuknya, berkorban untuknya, dan bertaqarrub kepadanya, lalu berkata: ini bukan syirik. Syirik itu hanyalah apabila aku meyakini bahwa mereka itulah yang mengatur urusanku. Apabila aku menjadikannya sebagai sebab dan perantara, maka aku bukanlah seorang musyrik. Padahal sudah diketahui secara pasti dalam agama Islam bahwa ini adalah syirik. Inilah dan sejenisnya termasuk tauhid yang karenanya Allah mengutus para rasul-Nya, namun*

mereka tidak memasukkannya dalam pengertian tauhid yang telah mereka istilahkan".

Metode berbahaya yang ditempuh kaum Asy'ariyyah ini berpengaruh pada tulisan-tulisan aqidah mereka. Maka hampir tidak dijumpai dari ulama-ulama mereka sebuah kitab atau risalah yang menjelaskan tauhid ibadah, jenis-jenis ibadah yang tidak boleh dipalingkan kecuali kepada Allah, atau yang menjelaskan syirik dan jenis-jenisnya, atau hukum bepergian untuk berziarah kubur, berdoa dan bernadzar untuknya. Bahkan sebaliknya, banyak di antara mereka yang cenderung kepada kesyirikan semacam itu atau sarana-sarananya. Di era kita sekarang, mereka yang dibesarkan dengan kitab-kitab Asy'ariyyah, Maturidiyyah, dan sejenisnya dari kitab-kitab ahlul kalam terpengaruh oleh metode ini. Mereka mengarang banyak kitab tentang aqidah, namun perhatian utama mereka terpusat pada penetapan tauhid rububiyyah. Ketika mereka menulis tentang ilmu kedokteran dan rahasia-rahasia tubuh manusia, atau tentang alam semesta dan cakrawalanya, atau tentang gunung-gunung, lautan, tumbuhan, hewan, dan lain-lain, serta tanda-tanda ketelitian ciptaan Allah yang menunjukkan kuasa-Nya, mereka menonjolkan aspek-aspek ini untuk sampai pada kesimpulan bahwa semua itu menunjukkan keberadaan Allah dan kewajiban beriman kepada-Nya, serta membantah kaum ateis yang mengingkari keberadaan Allah atau yang menganut paham dahr (keabadian materi) atau tabi'ah (alam sebagai pencipta) atau menuhankan ilmu pengetahuan. Tidak diragukan bahwa upaya-upaya ini baik dan bermanfaat bagi kelompok-kelompok yang bingung karena terpengaruh atheisme Barat atau Timur. Namun kesalahan di dalamnya terletak pada dua aspek:

1. Berlebih-lebihan dalam menundukkan nash-nash wahyu—dari Al-Qur'an dan Sunnah—agar sesuai dengan teori-teori ilmiah modern. Sikap berlebihan ini, selain pada umumnya mencerminkan jiwa yang kalah, juga dapat menyeret pada pemutarbalikan atau penakwilan sebagian ayat atau hadits, serta mengabaikan penafsiran para sahabat dan mayoritas ulama salaf terhadap nash-nash tersebut.
2. Mengabaikan aspek terpenting dalam tauhid, yaitu tauhid uluhiyyah, karena mereka berhenti hanya pada batas penetapan keberadaan Allah, ilmu-Nya, dan kuasa-Nya semata. Mereka tidak menjelaskan secara rinci dan terfokus bahwa seorang hamba apabila telah mengakui rububiyyah Allah dan keesaan-Nya, wajib mengkhususkan ibadah dan ketaatan hanya kepada-Nya, mengikhlaskan tauhidnya kepada Allah dengan bersaksi bahwa tiada ilah selain Allah dan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, serta tidak memalingkan satu pun jenis ibadah—berupa shalat, doa, rasa takut, rasa khusyuk, harapan, kekhawatiran, nadzar, istighatsah, isti'anah, raja', dan mahabbah—kecuali hanya kepada Allah Ta'ala, serta memperingatkan dari terjerumus dalam jenis-jenis syirik apa pun yang dapat membatalkan amal dan tauhid seseorang meskipun ia mengakui bahwa Allah adalah Sang Pencipta dan Pemberi rezeki.

Yang mengherankan, sebagian dari mereka yang terjerumus dalam kesalahan ini—kesalahan memusatkan perhatian pada tauhid rububiyyah dan mengabaikan tauhid uluhiyyah—sampai pada anggapan bahwa pembahasan tentang pengikhlasan ibadah kepada Allah dan penjelasan lawannya berupa jenis-jenis syirik adalah perkara yang patut diingkari, karena dinilai dapat memecah

belah kaum muslimin, mengkafirkan sebagian di antara mereka, dan berlebih-lebihan dalam persoalan-persoalan kecil yang tidak perlu dipermasalahkan. Dengan demikian, pembahasan dan dakwah untuk mewujudkan tauhid, menutup jalan-jalan syirik dan memperingatkan dari sarana-sarananya demi melindungi tauhid yang didakwahkan oleh Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, menjadi perkara yang tidak disukai oleh banyak dari mereka, bahkan membangkitkan kemarahan mereka. Wallahul musta'an.

Kedua: Sikap berlebih-lebihan dalam tauhid rububiyyah hingga batas apa yang disebut kaum sufi sebagai fana'. Syaikhul Islam berkata: *"Apabila telah jelas bahwa puncak apa yang ditetapkan oleh para ahli nazar ini—yaitu orang-orang yang menetapkan takdir dan menisbatkan diri kepada Sunnah—hanyalah tauhid rububiyyah, bahwa Allah adalah Rabb segala sesuatu, padahal orang-orang musyrik pun mengakui hal itu sementara mereka tetap musyrik, maka demikian pula segolongan dari kaum sufi yang menisbatkan diri kepada ma'rifah, tahqiq, dan tauhid. Puncak tauhid yang mereka miliki hanyalah menyaksikan tauhid ini, yaitu menyaksikan bahwa Allah adalah Rabb segala sesuatu, Raja dan Penciptanya, terlebih lagi apabila seorang 'arif telah lebur dalam wujud yang disaksikannya hingga tidak lagi menyaksikan dirinya sendiri, dan tenggelam dalam fana' tauhid rububiyyah, sehingga lenyaplah apa yang tidak ada sejak semula dan tetaplah apa yang tidak pernah tiada. Inilah menurut mereka puncak yang tidak ada puncak lagi setelahnya. Padahal sudah diketahui bahwa inilah hakikat tauhid yang diakui oleh kaum musyrikin. Dan seseorang tidak menjadi muslim hanya dengan tauhid semacam ini, apalagi untuk menjadi wali Allah atau pemimpin para wali"* (2).

Jadi, fana' dalam tauhid rububiyyah menurut para sufi ini adalah puncak yang dicita-citakan oleh para penempuh jalan-jalan sesat mereka. Bahkan bisa sampai pada kondisi seseorang yang menyaksikan tauhid ini dan menyaksikan takdir, lalu ia berjalan mengikuti takdir ke mana pun ia mengarah dengan penuh cinta dan ridha. Maka ia pun bersama orang-orang musyrik bila mereka menang atas kaum muslimin, dan ia juga bersama mereka yang melakukan perbuatan keji dan menumpahkan darah, bahkan bersama para penyembah berhala, karena semua mereka itu tunduk kepada takdir. Puncak kehambaan menurut mereka adalah menyerahkan diri kepada takdir. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan apabila di kalangan mereka sebagian wali sampai pada derajat gugurnya kewajiban-kewajiban syari'at, sehingga tidak ada kewajiban yang mengikatnya dan tidak ada larangan yang berlaku baginya, sebagaimana syirik dalam berbagai bentuk dan rupanya pun tersebar luas di antara mereka. Maka di manakah realisasi tauhid uluhiyyah pada diri mereka?

Syaikhul Islam dalam bantahan-bantahan panjangnya dan diskusi-diskusinya seputar tauhid uluhiyyah serta hal-hal yang berkaitan dengannya berupa pengagungan kubur, bepergian untuk berziarahnya, dan tawassul dengan kedudukan, beliau menyebutkan sebagian pendapat kaum Asy'ariyyah dalam masalah-masalah ini. Beliau mengutip perkataan sebagian imam mereka yang sesuai dengan kebenaran, sekaligus membantah sebagian lainnya yang menyimpang dari kebenaran. Di antaranya:

1. Apa yang beliau sebutkan dalam Al-Radd 'ala Al-Mantiqiyyin ketika membantah para filsuf, di mana beliau menyebutkan meluasnya syirik di antara mereka dan bahwa syirik itu muncul pada keturunan Adam dari dua akar:

Pertama: Pengagungan kubur orang-orang saleh.

Kedua: Penyembahan bintang-bintang dan kepercayaan bahwa bintang-bintang memiliki pengaruh.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa Syaikhul Islam menuduh Al-Razi telah mengarang sebuah kitab tentang syirik, sihir, dan cara berkomunikasi dengan bintang-bintang, dan dalam hal itu ia terpengaruh oleh para filsuf. Beliau juga menyebutkan bahwa pendapat para filsuf tentang syafaat lebih besar kesyirikannya daripada pendapat kaum musyrikin Arab lainnya (2), dan bahwa Al-Razi serta Al-Ghazali—karena keterlibatan mereka dalam filsafat—terpengaruh oleh para filsuf dalam bab ini.

2. Dalam masalah tawassul dengan kedudukan Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, Syaikhul Islam menyebutkan bahwa ia tidak melihat seorang pun yang membolehkannya kecuali Abu Muhammad Al-'Izz bin Abdissalam, khusus berkenaan dengan Rasul. Maka beliau mengutip darinya bahwa ia berkata: tidak boleh bertawassul kepada Allah dengan seorang pun dari makhluk-Nya kecuali dengan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam apabila hadits tentang orang buta itu shahih. Syaikhul Islam berkata: "Beliau tidak mengetahui keshahihannya", kemudian beliau membantahnya.
3. Dalam masalah melakukan perjalanan jauh untuk berziarah kubur, Syaikhul Islam berdalil dengan hadits masyhur dalam hal itu, yaitu hadits: *"Janganlah melakukan perjalanan jauh kecuali menuju tiga masjid..."*. Kemudian beliau menyebutkan bahwa jumhur ulama berpendapat tidak boleh melakukan perjalanan jauh menuju selain ketiga tempat tersebut. Lalu

beliau mengutip dari sebagian ulama—seperti Al-Ghazali, Al-Juwaini, Abu Hamid Al-Isfarayini, Ibnu Abdil Barr, Abu Muhammad Al-Maqdisi, dan ulama-ulama lainnya dari kalangan pengikut Malik, Syafi'i, dan Ahmad—bahwa mereka berkata: maksud hadits tersebut adalah meniadakan keutamaan dan anjuran, serta meniadakan kewajiban berdasarkan nadzar, bukan meniadakan kebolehan. Kemudian Syaikhul Islam melalui bantahan-bantahannya yang panjang menjelaskan bahwa tidak seorang ulama pun yang berpendapat bahwa bepergian menuju selain ketiga tempat tersebut—dengan maksud mengagungkan atau bertaqarrub—adalah sesuatu yang dianjurkan.

4. Syaikhul Islam juga menyebutkan bahwa bepergian untuk berziarah kubur telah diringankan oleh sebagian ulama belakangan seperti Al-Ghazali. Beliau juga membantah Qadhi 'Iyadh atas pernyataannya bahwa tanah tempat Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dikuburkan lebih utama dari Masjidil Haram. Beliau juga menyebutkan tentang sebagian orang yang menampakkan penolakan terhadap sikap berlebihan, namun ternyata mereka mengagungkan kaum sufi, dan salah seorang di antara mereka mengambil selembar kertas yang berisi rahasia mazhabnya, lalu meruqyah orang-orang sakit dengannya sebagaimana kaum muslimin meruqyah dengan surah Al-Fatihah. Syaikhul Islam berkata—sebagaimana diceritakan kepada beliau oleh orang-orang yang terpercaya—bahwa mereka mendahulukan ruqyah tersebut di atas surah Al-Fatihah.

Ketiga: Tauhid Rububiyyah

Telah disebutkan sebelumnya bahwa jenis ketiga dari jenis-jenis tauhid menurut kaum Asy'ariyyah adalah pernyataan mereka bahwa Allah Maha Esa dalam perbuatan-perbuatan-Nya tanpa sekutu bagi-Nya, bahwa uluhiyyah adalah kemampuan untuk mencipta, dan bahwa makna "tiada ilah selain Allah" adalah "tiada pencipta selain Allah," sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya apa yang benar dan apa yang salah dari pendapat ini, serta bahwa penetapan mereka terhadap tauhid rububiyyah adalah benar, namun kesalahan yang mereka lakukan adalah anggapan mereka bahwa inilah puncak tauhid yang didakwahkan para rasul, dan pengabaian mereka terhadap tauhid uluhiyyah. Di sini kita akan menyebutkan metode-metode mereka dalam menetapkan tauhid rububiyyah—karena mereka sangat memperhatikannya dan memperpanjang pembahasannya dalam kitab-kitab mereka—dan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah telah mendiskusikan mereka serta menjelaskan apa yang benar dan apa yang salah dari pendapat-pendapat dan dalil-dalil mereka.

Syaikhul Islam selalu menjelaskan bahwa masalah penetapan rububiyyah adalah termasuk perkara yang telah menjadi fitrah keturunan Adam. Oleh karena itu, ketika beliau menyebutkan metode-metode kaum Asy'ariyyah dan lainnya dalam menetapkan keberadaan Sang Pencipta, beliau menyebutkannya karena mereka mempertentangkannya dengan firman Allah dan sabda Rasul-Nya, serta mengklaim bahwa dalil-dalil akal ini bertentangan dengan apa yang dibawa oleh para rasul. Tujuan beliau dalam mendiskusikan mereka adalah untuk menjelaskan dua hal:

Pertama: Bahwa apa yang mereka jadikan penentang terhadap nash-nash berupa pendapat-pendapat dan dalil-dalil mereka, pasti merupakan sesuatu yang batil.

Kedua: Bahwa apa yang tidak bertentangan dengan nash-nash wahyu mungkin benar dan mungkin batil, dan yang benar di antaranya mungkin terlalu panjang sehingga tidak diperlukan.

Syaikhul Islam juga mengkritik para mutakallimin ini ketika mereka mengklaim bahwa tidak ada jalan untuk menetapkan keberadaan Sang Pencipta kecuali melalui jalan yang mereka sebutkan, lalu mereka melemparkan tuduhan ilhad (atheisme) dan keluar dari agama kepada siapa pun yang menentangnya. Beliau berkata: *"Kemudian termasuk yang perlu diketahui adalah bahwa mereka yang menempuh jalan-jalan bid'ah dalam menetapkan keberadaan Sang Pencipta dan membenarkan para rasul-Nya, apabila mereka meyakini bahwa tidak ada jalan lain kecuali jalan tersebut, mereka menjadikan siapa saja yang menentang kebenaran jalan itu sebagai mulhid (atheis), atau dahriy (penganut paham keabadian materi), atau semacamnya. Hal ini mereka sebutkan di berbagai tempat:*

Di antaranya: ketika mereka meyakini bahwa penetapan keberadaan Sang Pencipta Ta'ala bergantung pada penetapan al-jauhar al-fard (atom), *mereka menjadikan penetapan hal itu sebagai bagian dari pendapat kaum muslimin, dan penolakan terhadapnya sebagai bagian dari pendapat kaum mulhidin. Demikian pula mereka mungkin berkata: keserupaan al-jawaahir (substansi-substansi) dan al-ajsaam (jasad-jasad) adalah bagian dari pendapat kaum muslimin, sedangkan penolakannya adalah bagian dari pendapat kaum mulhidin.*

Demikian pula mereka mungkin berkata: keterbatasan peristiwa-peristiwa adalah bagian dari pendapat kaum muslimin, sedangkan pendapat tentang ketidakterbatasannya adalah bagian dari pendapat kaum dahriyyah mulhidin. Dan hal ini memiliki banyak padanannya".

Adapun masalah-masalah terpenting yang berkaitan dengan tauhid rububiyyah adalah:

A. Dalil huduts al-ajsam (kebaruan benda-benda) untuk menetapkan keberadaan Allah.

B. Masalah tasalsul (kausalitas tak terbatas) dan bantahan yang tepat terhadap para filsuf dahriyyah.

C. Dalil-dalil lain untuk menetapkan keberadaan Sang Pencipta yang disebutkan oleh kaum Asy'ariyyah.

D. Penetapan keesaan Allah.

A. Dalil Huduts Al-Ajsam:

Dalil ini telah disebutkan sebelumnya dalam pembahasan tentang metode umum dalam membantah kaum Asy'ariyyah, ketika menjelaskan tidak adanya pertentangan antara akal dan naql. Di sana kaum Asy'ariyyah menjadikan dalil huduts al-ajsam sebagai salah satu pokok akal yang mereka anggap bertentangan dengan makna yang ditunjukkan oleh naql, sehingga wajib mendahulukannya atas naql.

Dalil ini merupakan metode yang masyhur dari kaum Mu'tazilah, yang kemudian diambil oleh mayoritas kaum Asy'ariyyah, kaum Maturidiyyah, khususnya Al-Baqillani, Al-Juwaini, Al-Baji, Abu Bakr Ibnu Al-'Arabi, Al-Amidi, Al-Maturidi, dan Al-Shabuni. Dalil ini mendominasi kitab-kitab kaum Asy'ariyyah

sejak dahulu hingga kini, meskipun sebagian tokoh mereka—seperti Al-Razi—menyebutkannya bersama dalil-dalil lain, dan terkadang melemahkan serta mengkritik dalil ini.

Ringkasan dalil tersebut adalah bahwa mereka berkata: kebenaran seorang rasul tidak dapat diketahui sebelum mengetahui keberadaan Sang Pencipta, dan keberadaan Sang Pencipta tidak dapat diketahui sebelum mengetahui kebaruan alam, dan kebaruan alam tidak dapat diketahui kecuali dengan apa yang dengannya diketahui kebaruan benda-benda. Mereka kemudian berdalil tentang kebaruan benda-benda dengan alasan bahwa benda-benda tidak pernah lepas dari peristiwa-peristiwa (huduts)—atau dengan ungkapan lain: selalu disertai oleh sifat-sifat yang bersifat sementara atau sebagiannya—lalu mereka berkata: apa yang tidak pernah lepas dari peristiwa maka ia pun bersifat baru (hadits). Kemudian mereka memerlukan dalil untuk menyatakan: apa yang tidak mendahului peristiwa-peristiwa maka ia pun bersifat baru. Lalu sebagian mereka menyadari bahwa ini tidak cukup untuk menetapkan keberadaan Sang Pencipta, sehingga mereka terpaksa menyatakan batalnya peristiwa-peristiwa yang tidak memiliki permulaan.

Ketika dalil ini telah mapan di kalangan mereka, kaum Mu'tazilah berpendapat bahwa wajib menafikan semua sifat dari Allah Ta'ala, karena apa yang menjadi tempat tegaknya sifat adalah tempat tegaknya sifat-sifat yang berubah (a'radh), dan apa yang menjadi tempat tegaknya sifat-sifat yang berubah maka ia adalah sesuatu yang baru (hadits). Kemudian datanglah kaum Kullabiyah dan Asy'ariyah yang menyatakan penetapan sifat-sifat, seraya berkata: kami tidak menyebutnya sebagai a'radh. Namun sifat-sifat

ikhtiyariyah (yang berkaitan dengan kehendak) adalah hal-hal yang baru, maka wajib ditafikan demi konsistensi dalil ini.

Inilah ringkasan dalil ini. Karena kepentingan dan bahayanya, serta karena Syaikhul Islam hampir selalu menekankannya dalam seluruh kitab-kitabnya, dan karena beliau terkadang hanya menyinggungnya secara global dengan asumsi bahwa beliau telah membahasnya secara rinci di tempat lain, dan karena dalil ini merupakan inti dari ilmu kalam yang tercela yang telah dicela oleh para ulama salaf — hal ini telah dijelaskan oleh Syaikhul Islam berulang kali, di antaranya pernyataan beliau: "Sesungguhnya metode ini adalah asal-usul ilmu kalam yang dicela oleh para salaf dan para imam, dan mereka memperluas pembicaraan mengenai hal itu dari dua sisi:

Pertama: bahwa mereka (yakni para ahli kalam) menjadikan hal itu sebagai pokok agama, hingga mereka berkata: sesungguhnya tidak mungkin mengenal Allah dan membenarkan rasul-Nya kecuali melalui metode ini. Maka metode ini menjadi pokok agama, kaidah pengetahuan, dan landasan keimanan menurut mereka; tidak ada iman, agama, maupun pengetahuan tentang Sang Pencipta kecuali dengannya. Dan menjaga konsekuensi-konsekuensinya serta segala yang ada di dalamnya menjadi perkara terpenting bagi mereka...

Kedua: adalah pembicaraan mengenai hal itu dalam kaitannya dengan Allah Subhanahu wa Ta'ala, karena di antara konsekuensi metode ini adalah menafikan apa yang mereka anggap sebagai tanda-tanda kebaruan (huduts) dari Tuhan Ta'ala. Sebab menyucikan-Nya dari kebaruan dan dalil-dalilnya adalah perkara yang diketahui secara pasti (daruri) dan disepakati oleh seluruh makhluk, karena mustahil Pencipta alam semesta itu

bersifat baru. Namun persoalannya ada pada apa yang dianggap sebagai tanda-tanda kebaruan, karena dalam banyak hal itu terdapat perselisihan di antara manusia..."

Oleh karena semua itu, maka perlu untuk menjelaskan dalil ini, menerangkan beberapa perinciannya, dan menunjukkan bagaimana dalil ini membawa mereka kepada kesimpulan-kesimpulan yang batil yang menyalahi nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah, sehingga celaan terhadap mereka terus berulang di lisan setiap tokoh besar Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Hal ini juga akan bermanfaat dalam menjelaskan kebatilannya, karena sesuatu yang batil terkadang tidak memerlukan bantahan, tetapi cukup dengan menggambarkannya sudah jelas bahwa ia adalah batil.

Penjelasannya akan dimuat — dalam bagian pertama — di dalam bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap para pengusung dalil ini, yaitu sebagai berikut:

1. Bahwa kaum Asy'ariyah dan para ahli kalam yang berpegang pada dalil ini berbeda-beda dalam banyak perinciannya. Apabila sebuah dalil dibangun di atas premis-premis yang tersusun satu di atas yang lain, kemudian ada yang menolak sebagian premis tersebut, maka dalam keadaan ini ia membantah orang yang menerimanya, dan lawannya pun membantah premis-premis alternatif yang ia bawa, begitu seterusnya.

Penjelasannya: setelah mereka sepakat bahwa penetapan adanya Sang Pencipta hanya dapat diketahui melalui kebaruan alam, dan kebaruan alam hanya dapat diketahui melalui cara mengetahui kebaruan jasad-jasad — mereka berbeda pendapat mengenai cara menetapkan dalil kebaruan jasad-jasad:

- **Kelompok pertama** berpendapat: sesungguhnya jasad tidak terlepas dari hal-hal yang baru, dan apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru maka ia adalah baru.
- **Kelompok kedua** berpendapat: sesungguhnya jasad tidak terlepas dari setiap jenis a'radh (sifat berubah). Mereka berkata: sesuatu yang menerima sesuatu tidak dapat terlepas darinya maupun dari lawannya. Kemudian mereka berkata: a'radh tidak bertahan selama dua masa, maka semua a'radh adalah baru satu per satu, dan jasad-jasad tidak terlepas darinya. Metode ini adalah metode Asy'ariyah yang terkenal, dan inilah yang dipilih oleh Al-Amidi sementara ia menolak yang lainnya.
- **Di antara mereka** ada yang berpendapat: sesungguhnya bagian-bagian alam membutuhkan sesuatu yang mengkhususkannya dengan sifat-sifat yang mungkin baginya, dan setiap yang demikian maka ia adalah baru, maka alam pun baru.
- **Di antara mereka** ada yang berpendapat: setiap jasad terbatas ukurannya, dan setiap yang terbatas ukurannya adalah baru.
- **Di antara mereka** ada yang berpendapat: seandainya jasad itu azali (tidak berawal), maka sejak azali ia pasti berada di suatu tempat tertentu, karena setiap yang ada dan dapat ditunjuk secara indrawi bahwa ia ada di sini atau di sana wajib demikian keadaannya. Sedangkan yang azali tidak mungkin bergeser, maka mustahil ia bergerak, padahal telah terbukti kebolehan bergerak baginya.

- **Di antara mereka** ada yang berpendapat: setiap yang selain Yang Esa adalah mungkin adanya secara zat, dan setiap yang mungkin adanya secara zat maka ia membutuhkan yang mempengaruhinya, dan yang mempengaruhi hanya berpengaruh pada yang baru, bukan pada yang tetap.
- **Di antara mereka** ada yang berpendapat: seandainya jasad itu qadim (tidak berawal), maka keqadimannya itu, entah merupakan esensi dari keberadaannya sebagai jasad, entah berbeda dari keberadaannya sebagai jasad; dan kedua bagian ini adalah batil, maka batillah pendapat tentang keqadiman jasad.

Pendapat kelompok pertama dan kedua adalah yang masyhur di kalangan Asy'ariyah, adapun pendapat-pendapat lainnya telah dinukil oleh sebagian ulama belakangan seperti Ar-Razi dan Al-Amidi.

Para pendukung pendapat kelompok pertama dan kedua berbeda dalam beberapa premis dalil mereka:

Dalam premis pertama, yaitu: bahwa jasad tidak terlepas dari hal-hal yang baru, mereka berbeda pendapat:

- Satu kelompok berkata: jasad tidak terlepas dari gerak dan diam, dan keduanya adalah baru. Ini adalah metode Mu'tazilah, dan Ar-Razi menyebutkannya.
- Kelompok lain berkata: sesungguhnya jasad-jasad tidak terlepas dari berkumpul dan berpisah, dan keduanya adalah baru. Ini adalah metode Al-Asy'ari dan selainnya. Pendapat ini dibangun di atas teori atom (al-jawhar al-fard) yang menyatakan bahwa jasad-jasad tersusun dari atom-atom

tunggal — dua atom atau lebih — maka atom-atom itu tidak lepas dari berkumpul atau berpisah. Barangsiapa tidak berpendapat dengan teori atom, dalil ini tidak mengikatnya. Adapun kaum Asy'ariyah berbeda pendapat dalam menetapkan teori atom; kebanyakan mereka menetapkannya, namun sebagian menolaknya.

Kelompok kedua — dengan menyetujui premis pertama — berpendapat: sesungguhnya jasad tidak terlepas dari setiap jenis a'radh; mereka menyelisihi pendapat kelompok pertama karena setiap kelompok mengikatkan jasad pada jenis-jenis tertentu dari a'radh. Demikian pula pernyataan mereka — yang merupakan premis kedua kelompok kedua — bahwa a'radh tidak bertahan selama dua masa; banyak dari kalangan para ahli akal berkata bahwa hal ini adalah batil secara daruri.

Dalam premis kedua, yaitu pernyataan mereka: apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru maka ia adalah baru:

Ungkapan mereka beragam dalam hal ini:

- Terkadang mereka berkata: apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru, ia tidak mendahului hal-hal baru itu, dan apa yang tidak mendahului hal-hal yang baru maka ia adalah baru.
- Terkadang mereka berkata: apa yang tidak mendahului hal-hal yang baru — atau yang tidak terlepas darinya — tidaklah ada kecuali bersamanya atau sesudahnya, dan apa yang tidak ada kecuali bersama hal-hal yang baru atau sesudahnya maka ia adalah baru.

Kemudian sebagian dari mereka tidak menegakkan premis ini berdasarkan kejelasannya, karena mereka memahami dari "hal-hal yang baru" bahwa keseluruhannya baru setelah sebelumnya tidak ada.

Sedangkan sebagian lainnya menyadari bahwa dalilnya belum sempurna, karena apa yang mereka sebutkan dari dalil itu hanya menunjukkan bahwa jasad-jasad menyertai jenis hal-hal yang baru, tidak ada kecuali bersamanya ada yang baru. Maka apabila diasumsikan bahwa hal-hal yang baru itu kekal, terus ada satu per satu selamanya, tidak lazim bahwa apa yang tidak mendahuluinya adalah baru. Karena itulah banyak dari mereka membutuhkan penjelasan tentang mustahilnya hal-hal baru yang tidak berawal.

Dari paparan rinci mengenai pendapat-pendapat mereka seputar dalil yang mereka anggap satu-satunya cara untuk menetapkan adanya Sang Pencipta — dan yang mereka pegang teguh hingga menghasilkan konsekuensi-konsekuensi batil yang menyalahi Al-Qur'an, Sunnah, dan pendapat para salaf umat ini — dari paparan ini tampaklah bahwa mereka tidak sepakat pada satu pun premis dari premis-premis dalil mereka:

- Mereka berbeda pendapat tentang a'radh dan hal-hal yang baru, apakah mencakup semuanya atau terbatas pada jenis-jenis tertentu.
- Mereka berbeda pendapat tentang teori atom (al-jawhar al-fard).
- Mereka berbeda pendapat apakah sifat-sifat itu adalah a'radh sehingga wajib ditafikan, ataukah bukan a'radh.

- Mereka berbeda pendapat apakah a'radh bertahan selama dua masa ataukah tidak.

2. Demikian pula sebagian Asy'ariyah secara terang-terangan menyatakan kebatilan metode-metode para imam dan saudara-saudara mereka dalam menetapkan dalil kebaruan jasad-jasad. Syaikhul Islam berkata tentang Al-Amidi dan Ar-Razi: "Yang dimaksud di sini adalah menyebutkan apa yang dikatakan Al-Amidi; yaitu bahwa ketika ia menyebutkan metode-metode manusia dalam menetapkan kebaruan jasad-jasad, ia membatalkan kebanyakannya, dan memilih metode yang dibangun di atas bahwa jasad tidak terlepas dari a'radh, bahwa a'radh tidak bertahan selama dua masa sehingga semua a'radh adalah baru, bahwa mustahil adanya yang baru yang tak terhingga, dan bahwa apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru yang memiliki awal maka ia pun memiliki awal. Ia menyebutkan bahwa metode ini adalah metode masyhur Asy'ariyah dan itulah yang ia jadikan pegangan.

Adapun Ar-Razi dan semisalnya tidak berpegang pada metode ini, karena ia dibangun di atas bahwa a'radh mustahil untuk bertahan, padahal premis ini diselisihi oleh jumhur ahli akal, dan mereka berkata: para pendukungnya menyelisihi indra dan kepastian akal. Maka ia berpandangan bahwa bersandar padanya dalam menetapkan kebaruan jasad-jasad adalah sangat lemah.

Sedangkan Al-Amidi mencela semua metode yang dipegang oleh Ar-Razi."

Ar-Razi dan Al-Amidi termasuk ulama belakangan yang telah menguasai dan mengenal mazhab dengan baik. Oleh karena itu, mereka menghimpun dalam kitab-kitab mereka pendapat-

pendapat para pendahulu mereka dalam masalah ini, mengkajinya, dan mengetahui celah-celah yang ada di dalamnya — meskipun hal itu tidak membawa mereka untuk kembali kepada kebenaran dalam masalah-masalah perincian. Bahkan mereka semakin menambah sikap ekstrem dalam mazhab ketika memasukkan ke dalamnya dalil-dalil dan mazhab-mazhab para filsuf, Mu'tazilah, dan lainnya.

3. Demikian pula para imam Asy'ariyah — selain Ar-Razi dan Al-Amidi — mencela metode ini karena panjangnya, kesamarannya, dan banyaknya premis-premisnya, serta karena para nabi tidak pernah mengajak kepadanya. Di antara mereka adalah Abu al-Hasan Al-Asy'ari, Al-Ghazali, Al-Khaththabi, Al-Baihaqi, Al-Halimi, Qadhi Abu Ya'la, Ibnu Aqil, dan selain mereka.

Yang perlu diperhatikan bahwa para pengecam dalil a'radh dan kebaruan jasad-jasad terbagi dua:

"Di antara mereka ada yang mencelanya karena ia adalah bid'ah dalam agama Islam, karena kita mengetahui bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam tidak pernah mengajak manusia kepadanya, begitu pula para sahabat sesudahnya; karena metode itu panjang, berbahaya, banyak keberatannya dan bantahannya. Maka orang yang menempuhnya bagaikan penumpang kapal di tengah ombak yang bergejolak. Inilah cara Al-Asy'ari, Al-Khaththabi, Al-Ghazali, dan selain mereka yang tidak terang-terangan menyatakan kebatilannya dalam mencela metode tersebut.

Di antara mereka ada yang mencelanya karena ia mengandung premis-premis yang batil, yang tidak mencapai tujuan bahkan bertentangan dengannya. Inilah pendapat para imam hadits dan jumhur salaf."

Syaikhul Islam seringkali menegaskan perbedaan antara kedua kelompok ini, dan hal itu telah disebutkan sebelumnya. Demikian pula telah disebutkan sebelumnya — dalam biografi Al-Asy'ari — kutipan perkataannya seputar dalil a'radh dan pernyataannya bahwa dalil itu adalah bid'ah yang tidak pernah diajak kepadanya oleh para rasul.

Adapun Al-Khaththabi, maka perkatannya yang dikutip oleh Syaikhul Islam dalam hal ini panjang, khususnya dari dua kitabnya: Al-Ghuniyah dan Syi'ar Ad-Din.

Inilah beberapa contoh dari pendapat-pendapat ulama Asy'ariyah terdahulu dan belakangan — termasuk Ar-Razi — yang menunjukkan bagaimana para tokoh besar itu mengkritik dalil yang oleh banyak dari mereka dijadikan sebagai fondasi yang di atasnya agama Islam berdiri.

4. Dalil ini harus dinyatakan batil karena beberapa alasan:

a. Ia adalah dalil yang panjang, banyak premisnya, yang tidak dapat dipahami oleh kebanyakan orang.

b. Ia adalah dalil yang merupakan bid'ah dalam agama Allah; Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam tidak pernah mengajak kepadanya, begitu pula para sahabatnya sesudahnya, maupun para imam salaf. Ia hanyalah pendapat yang diada-adakan, yang muncul setelah abad pertama dan berakhirnya masa tabi'in.

c. Ia menghasilkan konsekuensi-konsekuensi yang rusak: menafikan sifat-sifat Allah, menafikan kemampuan-Nya untuk berbuat, menyatakan bahwa Dia berbuat setelah sebelumnya perbuatan itu mustahil bagi-Nya, dan bahwa salah satu dari dua hal yang mungkin lebih unggul atas yang lain tanpa ada faktor yang

mengunggulkan — semua itu bertentangan dengan akal yang sehat, Al-Qur'an, dan Sunnah.

d. Hal ini menyebabkan para filsuf dapat menguasai para ahli kalam dalam masalah kebaruan alam, dan berbagai alasan lainnya.

5. Adapun argumentasi mereka tentang kebenaran dalil kebaruan jasad-jasad dengan menggunakan kisah Al-Khalil Ibrahim, di mana beliau berkata: **"Aku tidak menyukai yang tenggelam (terbenam)."** (Al-An'am: 76), dan pernyataan mereka bahwa Ibrahim Al-Khalil *"berargumentasi tentang kebaruan bintang-bintang, matahari, dan bulan dengan terbenamnya (afûl), sedangkan terbenam itu adalah gerak, dan gerak adalah perubahan. Maka lazim bahwa setiap yang berubah adalah baru, karena ia tidak mendahului hal-hal yang baru, sebab mustahil adanya hal-hal baru yang tidak berawal. Dan setiap yang padanya terdapat hal-hal yang baru maka ia berubah, sehingga wajib ia baru. Maka metode yang kami tempuh inilah metode Ibrahim Al-Khalil."*

Syaikhul Islam telah membantah mereka dari beberapa sisi:

a. *"Bahwa perkataan Al-Khalil 'ini Tuhanku' — baik diucapkan sebagai pengandaian untuk menyangkal kaumnya, atau sebagai argumentasi dan peningkatan, atau yang lainnya — tidak dimaksudkan dengannya: ini adalah Tuhan alam semesta Yang Qadim Azali, Yang Wajib Ada dengan sendirinya. Kaumnya pun tidak berpendapat bahwa bintang-bintang, bulan, atau matahari adalah Tuhan alam semesta Yang Azali Yang Wajib Ada dengan sendirinya. Tidak ada seorang pun dari pemilik pendapat-pendapat yang dikenal yang disebutkan oleh manusia yang berkata demikian: tidak dari kalangan para pengingkar dan musyrikin yang menyembah*

matahari, bulan, dan bintang-bintang, tidak pula dari selain mereka. Bahkan kaum Ibrahim shallallahu 'alaihi wa sallam menjadikannya sebagai tuhan-tuhan yang mereka seru, mereka dekati dengan membangun di atasnya, menyeru kepada dan bersujud serta berkurban untuknya, dan semacamnya — itulah agama kaum musyrikin." Maka tidak ada seorang pun di antara para berakal yang berpendapat bahwa salah satu dari bintang-bintang, matahari, atau lainnya adalah pencipta alam semesta ini.

b. Andaipun mereka berkata bahwa Ibrahim 'alaihis salam bermaksud dengan perkataannya "ini Tuhanku" yaitu Tuhan alam semesta, *"maka kisah Al-Khalil itu justru menjadi hujjah yang menentang maksud mereka; karena bintang, bulan, dan matahari senantiasa bergerak sejak terbitnya hingga terbenamnya, dan ia adalah jasad yang bergerak, bertempat, kecil. Maka seandainya itu yang dimaksud, lazim dikatakan bahwa Ibrahim tidak menjadikan gerak dan perpindahan sebagai penghalang bagi yang bergerak dan berpindah untuk menjadi Tuhan alam semesta, bahkan tidak pula keberadaannya sekecil bintang, matahari, dan bulan. Dan ini — di samping tidak akan ada seorang berakal di bawah derajat Ibrahim yang mengiranya — apabila mereka membolehkannya atas dirinya, maka hal itu menjadi hujjah melawan mereka, bukan hujjah untuk mereka." "Maka jelaslah bahwa kisah Al-Khalil itu lebih dekat menjadi hujjah melawan mereka daripada hujjah untuk mereka. Dan tidak ada hujjah bagi mereka di dalamnya dari sisi mana pun."*

c. Bahwa maksud Ibrahim 'alaihis shalatu was salam adalah menetapkan tauhid bagi Allah, bukan menetapkan adanya Sang Pencipta — berbeda dengan apa yang mereka sangka.

d. Bahwa Ibrahim 'alaihis salam *"berkata 'Aku tidak menyukai yang terbenam,' maka ia hanya menafikan kecintaannya saja dan tidak menyinggung apa yang mereka sebutkan."*

e. *"Bahwa afûl adalah menghilang dan tersembunyi, bukan sekadar gerak dan perpindahan. Tidak ada seorang pun — tidak dari kalangan ahli bahasa maupun ahli tafsir — yang mengatakan bahwa matahari dan bulan ketika sedang berjalan di langit itu: keduanya sedang afûl (terbenam). Tidak pula dikatakan tentang bintang-bintang yang tampak di langit dalam keadaan terlihat dan beredar: bahwa ia sedang afûl. Dan tidak ada seorang berakal yang berkata tentang setiap orang yang berjalan, bepergian, melaju, dan terbang: bahwa ia sedang afûl.*

Afûl bukanlah gerak, baik gerak tempat yaitu perpindahan, atau gerak dalam hal kuantitas seperti pertumbuhan, atau dalam hal kualitas seperti menghitam dan memutih. Bukan pula ia perubahan. Maka dalam bahasa tidak disebutkan setiap yang bergerak atau berubah sebagai âfil (yang terbenam), tidak pula dikatakan ia telah afala. Tidak dikatakan kepada orang yang shalat atau berjalan bahwa ia sedang âfil. Tidak pula dikatakan tentang yang berubah melalui istihâlah (perubahan sifat) seperti sakit dan menguningnya matahari: bahwa itu adalah afûl. Tidak dikatakan tentang matahari apabila ia menguning: ia telah afala (terbenam). Yang dikatakan afala hanyalah apabila ia menghilang dan tersembunyi. Ini adalah hal yang mutawatir dan diketahui secara pasti dari bahasa Arab, bahwa âfil bermakna ghaib (yang menghilang), dan afalatisy syamsu ta'filu wa ta'fulu ufûlan artinya: ia telah terbenam (menghilang)... Dan telah dimaklumi bahwa ketika bulan dan matahari terbit, ia bergerak dalam terbitnya itu — itulah yang mereka sebut perubahan — maka seandainya Ibrahim berargumentasi

dengan gerak yang disebut perubahan itu, tentu ia sudah mengatakannya sejak pertama kali melihatnya terbit."

Dengan merujuk kepada kitab-kitab ahli bahasa dan kitab-kitab tentang kata-kata asing dalam Al-Qur'an, didapati bahwa mereka tidak menafsirkan afûl kecuali dengan makna menghilang saja. Demikian pula kitab-kitab tafsir — hanya saja Az-Zamakhsyari menjelaskan afûl dan memaparkan dalil agar sesuai dengan dalil kebaruan jasad-jasad, sedangkan Al-Baidhawi menafsirkan afûl dengan menghilang namun mengisyaratkan dalil kebaruan jasad-jasad.

Al-Izz bin Abd al-Salam telah mengakui bahwa pendalilan para ahli kalam dengan ayat ini sangat bermasalah, dan ia menjelaskan hal itu dengan argumen yang membantah pendalilan mereka.

"Bahwa pendapat yang mereka kemukakan ini tidak pernah dikatakan oleh seorang pun dari ulama salaf, baik ahli tafsir maupun ahli bahasa. Bahkan ini termasuk tafsir-tafsir yang dibuat-buat (bid'ah) dalam Islam, sebagaimana disebutkan oleh Utsman bin Sa'id al-Darimi dan ulama Sunnah lainnya, yang menjelaskan bahwa ini termasuk tafsir yang bid'ah." Al-Darimi berkata dalam bantahannya terhadap al-Marisi: "Wahai al-Marisi, engkau berargumentasi untuk menafikan gerak dan perpindahan dari Allah dengan argumen anak-anak. Engkau mengklaim bahwa ketika Ibrahim melihat bintang, matahari, dan bulan, ia berkata: **'Ini Tuhanku,' namun tatkala ia terbenam, ia berkata: 'Aku tidak suka kepada yang terbenam.'** (Al-An'am: 76). Lalu engkau berkata: Ibrahim menafikan kecintaan dari tuhan yang terbenam, yakni bahwa Allah apabila turun dari langit ke langit atau turun pada hari kiamat untuk menghisab para hamba, maka Ia telah terbenam dan

berpindah sebagaimana matahari dan bulan terbenam, sehingga Ibrahim berlepas diri dari ketuhanan keduanya. Seandainya seorang Turki bodoh atau orang ajam yang menggunakan analogi ini, niscaya ia tidak akan menambah lebih buruk dan lebih jelek dari analogi yang engkau buat. Celaka engkau! Siapa di antara makhluk Allah yang mengatakan bahwa Allah apabila turun, bergerak, atau turun pada hari hisab menjadi terbenam sebagaimana matahari terbenam di mata air yang keruh?"

Adapun pendapat-pendapat ahli bahasa dan tafsir, telah disebutkan sebelumnya.

Dengan ini jelaslah kebatilan pendalilan mereka dengan kisah Ibrahim atas apa yang mereka klaim sebagai dalil kebaruan (huduts) benda-benda. Demikian pula jelaslah kebatilan pendapat orang yang menafsirkan "afûl" (terbenam) dengan kemungkinan (imkân) seperti al-Razi dan Ibn Sina, serta orang yang menafsirkannya dengan akal-akal dan jiwa-jiwa seperti al-Ghazali.

---

6. Syaikhul Islam, ketika membantah dalil mereka tentang kebaruan alam yang merupakan dalil huduts al-ajsam (kebaruan benda-benda), juga menyebutkan alternatifnya dan membawakan contoh-contoh atas dalil yang benar, seraya menjelaskan bahwa para filosof dahriyah ini sama sekali tidak memiliki dalil yang benar untuk menetapkan keazalian sesuatu dari alam. "Bahkan paling jauh yang dapat mereka jadikan dalil hanyalah keberlangsungan jenis perbuatan, dan itu tidak menunjukkan keazalian sesuatu yang tertentu karena adanya perbedaan antara entitas dan jenis yang mereka sendiri mengakui kebenarannya. Apabila mereka tidak

mengakui kebenarannya, maka rusaklah mazhab mereka dari dasarnya."

Inilah yang akan dibahas pada bagian berikutnya:

B. Masalah Tasalsul (Rangkaian Tanpa Awal) dan Bantahan yang Benar terhadap Para Filosof Dahriyah (serta masalah peristiwa-peristiwa yang tidak ada awalnya):

Masalah ini termasuk masalah-masalah panjang yang dikemukakan oleh Syaikhul Islam, di mana ia menjelaskan kebatilan mazhab para filosof dan lemahnya dalil-dalil para ahli kalam seputar penetapan adanya Pencipta dan kebaruan alam. Ini adalah pembahasan-pembahasan yang pelik, yang oleh Syaikhul Islam disebut sebagai hal-hal yang membingungkan akal. Bahkan beliau berkata tentang sebagian masalah dan cabang-cabangnya: bahwa itu termasuk kalam yang tercela. Tidak diragukan bahwa Syaikhul Islam terpaksa masuk ke dalamnya untuk menjelaskan kesalahan dan kesesatan orang-orang yang mendalaminya dengan menyelisihi manhaj para rasul—semoga shalawat dan salam Allah tercurah kepada mereka semuanya—sebab permasalahan menetapkan adanya Pencipta dan kebaruan segala sesuatu selain-Nya sesungguhnya termasuk perkara-perkara yang sudah jelas dan diketahui oleh orang awam Muslim sekalipun.

Telah masyhur dari Ibn Taimiyyah bahwa ia berpendapat bolehnya rangkaian peristiwa (hawadits) yang tidak ada awalnya. Hal ini ditangkap oleh para penentang dan pendengkinya dari kalangan musuh salaf, lalu mereka secara terang-terangan menuduh bahwa ia berpendapat tentang keazalian alam sebagaimana para filosof. Mereka ini—jika kita berbaik sangka

kepada mereka—paling jauh hanya mengenal dua mazhab dalam masalah ini: mazhab para filosof yang berpendapat tentang keazalian alam, dan mazhab guru-guru mereka dari ahli kalam yang berpendapat tentang kebaruan alam berdasarkan dalil-dalil tertentu yang mereka ajukan. Mereka mengira bahwa jika mazhab filosof batal maka mazhab ahli kalam benar, tanpa mengetahui bahwa dalam sebagian masalah yang berkaitan dengan bab ini terdapat pendapat ketiga yang dipegang oleh para imam salaf dan mayoritas kaum Muslimin.

Ringkasan masalah ini dapat disajikan sebagai berikut:

A. Para ahli kalam berdalil—sebagaimana telah lalu—dengan dalil huduts al-ajsam (kebaruan benda-benda) atas kebaruan alam. Susunan dalil mereka menuntut:

Pertama: Menafikan hulul al-hawadits (bersemayamnya peristiwa-peristiwa) pada zat Allah Ta'ala. Karena itu mereka menafikan dari Allah Ta'ala adanya sifat-sifat perbuatan yang berdiri pada-Nya. Ketika dikatakan kepada mereka bahwa ucapan kalian: "Allah menciptakan alam setelah alam itu tidak ada" berarti menetapkan hulul al-hawadits pada-Nya, mereka menjawab dengan mazhab mereka yang terkenal: bahwa penciptaan (al-khalq) itu sama dengan yang diciptakan (al-makhluq). Maknanya adalah bahwa sifat penciptaan tidak berdiri pada-Nya saat penciptaan berlangsung, melainkan yang ada hanyalah hadirnya makhluk secara terpisah dari-Nya. Sementara jumhur kaum Muslimin berpendapat bahwa penciptaan berbeda dari yang diciptakan, dengan membedakan tiga hal: Sang Pencipta (Al-Khaliq) Ta'ala, sifat penciptaan yang berdiri pada-Nya sebagaimana sifat-sifat lainnya, dan makhluk yang diwujudkan dan terpisah dari-Nya Ta'ala. Maka dalam penciptaan dikatakan hal

yang sama seperti yang dikatakan tentang kalam, istiwa, dan turun-Nya dari sifat-sifat perbuatan yang berdiri pada-Nya Ta'ala. Apabila Ia berkehendak, Ia menciptakan; dan apabila tidak berkehendak, Ia tidak menciptakan. Apabila Ia berkehendak, Ia berbicara; dan apabila tidak berkehendak, Ia tidak berbicara. Demikianlah sifat penciptaan berdiri pada-Nya, namun menurut pendapat mereka (Asy'ariyah) Ia tersifati oleh tidak adanya sifat ini—dan akan datang penjelasan lebih lanjut dalam pembahasan tentang sifat-sifat insya Allah Ta'ala. Para Asy'ariyah berkata: penciptaan sama dengan yang diciptakan, dengan tujuan melarikan diri dari penetapan hulul al-hawadits pada zat-Nya Ta'ala.

Kedua: Ketika mereka berkata: "Apa yang berdiri padanya peristiwa-peristiwa maka ia adalah peristiwa (hadits/baru)," mereka juga berkata: "Apa yang tidak mendahului peristiwa-peristiwa maka ia baru," atau "apa yang tidak kosong dari peristiwa-peristiwa maka ia baru." Kemudian mereka berpendapat tentang mustahilnya rangkaian peristiwa yang tidak ada awalnya, berdasarkan bahwa tasalsul (rantaian tanpa batas) adalah mustahil. Mereka berargumentasi dengan sebuah dalil yang mereka namakan: burhan al-tatbiq (argumen kesesuaian). Berdasarkan itu mereka berkata: Allah Ta'ala tidak mampu berbuat pada azal, kemudian menjadi mampu. Atau dengan ungkapan lain: perbuatan pada-Nya Ta'ala adalah mustahil, kemudian menjadi mungkin. Yang mendorong mereka ke pendapat ini adalah agar perkataan mereka tentang kebaruan alam tetap konsisten. Sebab jika dikatakan boleh saja Ia mampu mencipta sebelum itu, maka hal itu akan mengakibatkan sahnya pendapat tentang keazalian alam, karena tidak ada satu waktu pun yang dibayangkan sebagai

waktu penciptaan alam melainkan boleh saja terjadi sebelumnya, karena Allah azali. Dan ini mustahil.

2. Berdasarkan pendapat ahli kalam tentang larangna tasalsul di masa lalu, maka pendapat tentang tasalsul dalam pengaruh-pengaruh (al-atsar) menjadi tiga:

A. Melarangnya di masa lalu dan masa mendatang. Ini adalah pendapat Jahm dan al-'Allaf. Alasan mereka: jika mustahil di masa lalu maka harus mustahil pula di masa mendatang. Maka Jahm berpendapat tentang fananya surga dan neraka, sedangkan al-'Allaf berpendapat tentang fananya gerak-gerik penghuninya.

B. Melarangnya di masa lalu dan membolehkannya di masa mendatang. Ini adalah pendapat mayoritas ahli kalam yang berpendapat tentang kekalnya nikmat surga.

C. Membolehkannya di keduanya. Ini adalah pendapat Ahlus Sunnah dan ahli hadits.

Perlu dicatat bahwa yang dimaksud adalah tasalsul dalam pengaruh-pengaruh, bukan dalam pelaku-pelaku (al-fa'ilin), karena yang terakhir ini sudah pasti mustahil dan harus berakhir pada Sang Pencipta Ta'ala.

Para ahli kalam telah dibantah dalam pendapat mereka yang membolehkan kelangsungan peristiwa-peristiwa di masa mendatang namun tidak di masa lalu, bahwa mereka tidak memiliki dalil untuk membedakan antara keduanya. Al-Juwayni menyebutkan suatu perbedaan dan memberi contoh untuknya, namun contohnya tidak tepat, sehingga ia diperdebatkan.

3. Ketika para filosof melihat bahwa inilah mazhab ahli kalam, mereka membantah dalil mereka dalam menetapkan kebaruan alam dengan dua bantahan:

Pertama: Bahwa dalam ucapan kalian—"tidak mampu kemudian menjadi mampu"—terdapat pengutamaan salah satu sisi dari yang mungkin tanpa ada faktor pengutama (tarjih bila murajjih), padahal pengutamaan harus ada faktor pengutama yang sempurna yang mewajibkannya. Kemudian mereka berkata: pendapat tentang adanya sebab yang menuntut pengutamaan itu membutuhkan sebab lain, dan begitu seterusnya tanpa batas, sehingga mengharuskan tasalsul yang menurut kalian sendiri mustahil.

Kedua: Bahwa faktor pengaruh yang sempurna (al-mu'aththir al-tam) mewajibkan pengaruhnya, dan sebab yang sempurna mewajibkan akibatnya. Dari sinilah para filosof ini berpendapat tentang keazalian alam, karena sebab sempurna yang azali harus disertai oleh akibatnya.

4. Para ahli kalam menjawab bantahan pertama para filosof dengan mengatakan bahwa faktor pengutama menurut mereka adalah: kehendak azali, atau kemampuan, atau ilmu azali, atau kemungkinan terjadinya, atau selain itu.

Namun para filosof berkata: jawaban-jawaban ini tidak berguna, karena jika perkara-perkara tersebut tidak menyebabkan terjadinya suatu peristiwa maka terjadilah tarjih bila murajjih, dan jika menyebabkan terjadinya suatu sebab yang baru maka persoalannya tentang haditsnya (kebaruannya) sama saja dengan persoalan tentang haditsnya sesuatu yang dengannya terjadi.

Sebagian dari mereka menjawab dengan membolehkan pengutamaan salah satu sisi dari yang mungkin tanpa faktor pengutama, padahal kebatilan ini sudah disepakati di antara para berakal. Bahkan al-Razi menjadikan hal itu—yakni bahwa yang mungkin tidak terutama salah satu sisinya kecuali dengan faktor pengutama—sebagai premis yang sudah pasti (muqaddimah dharuriyyah).

Sebagian Asy'ariyah—seperti al-Razi—beralih kepada ilzam (argumen memaksa) dalam masalah ini, bahwa hal ini mengharuskan tidak terjadinya suatu peristiwa pun di alam, padahal indera mendustakannya. Para filosof menjawab bahwa ini hanya berlaku jika tasalsul adalah batil—sementara kalianlah yang mengatakan kebatilannya—adapun kami tidak mengatakan kebatilannya, oleh karena itu jika terjadinya suatu peristiwa bergantung pada peristiwa-peristiwa yang terus diperbarui, maka hilanglah keberatan tersebut.

Dengan ini jelaslah bahwa para ahli kalam—baik Asy'ariyah maupun Mu'tazilah—tidak mampu keluar dari jalan buntu yang mereka masuki sendiri. Syaikhul Islam berkata: "Ini adalah pendapat mayoritas Mu'tazilah dan Asy'ariyah dan lain-lain: mereka mengakui adanya Pencipta yang membuat sesuatu baru tanpa adanya sebab baru yang diperbarui. Karena itu mereka mendapat cercaan di tempat ini dan orang-orang berkata kepada mereka: ini membantah prinsip dasar yang kalian gunakan untuk menetapkan adanya Pencipta, yaitu bahwa yang mungkin tidak terutama salah satu sisinya atas yang lain kecuali dengan faktor pengutama. Jika waktu-waktu itu setara dan Pelaku berada dalam keadaan yang sama tanpa ada sesuatu pun yang diperbarui pada-Nya dari azal hingga abad, kemudian salah satu waktu

dikhususkan dengan terjadinya peristiwa di dalamnya, maka itu adalah tarjih bila murajjih." Kemudian Syaikhul Islam menjelaskan bahwa pendapat para filosof dahriyah yang atheis mengarah pada prinsip ini, yaitu menetapkan terjadinya suatu peristiwa tanpa sebab yang baru.

5. Para ahli kalam juga menjawab bantahan kedua para filosof yaitu dalil sebab sempurna (al-'illah al-tammah) dengan mengatakan: "Faktor pengaruh yang sempurna boleh, bahkan boleh jadi wajib, bahwa pengaruhnya tertunda darinya. Mereka berkata: Sang Pencipta pada azal adalah mu'aththir tam (faktor pengaruh yang sempurna) namun pengaruh-Nya tertunda dari-Nya." Namun dibantah bahwa ini batil karena mengharuskan "bahwa faktor pengaruh menjadi sempurna setelah sebelumnya tidak sempurna tanpa sebab baru, atau bahwa peristiwa-peristiwa terjadi tanpa faktor pengaruh yang sempurna, dan bahwa yang mungkin (al-mumkin) lebih kuat wujudnya daripada ketiadaannya tanpa faktor pengutama yang sempurna." Dan semua ini batil.

6. Adapun sikap dan pendapat Ibn Taimiyyah tentang perdebatan antara para filosof dan ahli kalam seputar kebaruan alam, dapat diringkas sebagai berikut:

A. Dalil para ahli kalam—Mu'tazilah maupun Asy'ariyah—tentang kebaruan alam mengakibatkan mereka menafikan sifat-sifat Allah Ta'ala, bahwa Allah tidak memiliki ilmu, kemampuan, atau kalam yang berdiri pada-Nya, bahkan kalam-Nya adalah makhluk yang terpisah dari-Nya, dan bahwa Allah tidak akan dilihat di akhirat—ini menurut Mu'tazilah.

Adapun Asy'ariyah, mereka mengharuskan penafian sifat-sifat perbuatan dari Allah Ta'ala berdasarkan bahwa sifat-sifat itu

adalah peristiwa-peristiwa (hawadits), dan apa yang berdiri padanya peristiwa-peristiwa maka ia adalah baru (hadits). Begitu pula generasi belakangan mereka—bersama Mu'tazilah—mengharuskan penafian ketinggian Allah Ta'ala di atas makhluk-Nya dan istiwa-Nya di atas Arsy-Nya. Semua ini termasuk kebatilan terbesar yang menyelisihi agama para rasul, semoga shalawat dan salam Allah tercurah kepada mereka.

B. Jawaban-jawaban para ahli kalam atas keberatan-keberatan para filosof sangat lemah, sehingga para filosof berhasil menguasai mereka. Para filosof mengira bahwa apa yang dikatakan ahli kalam itulah agama para rasul. Syaikhul Islam berkata: "Hal itu termasuk yang menyebabkan para dahriyah yang berpendapat tentang keazalian alam merajalela, ketika mereka mengetahui hakikat pendapat dan dalil-dalil ahli kalam lalu mengira kerusakannya. Kemudian ketika mereka mengira bahwa inilah pendapat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam dan berkeyakinan bahwa itu batil, mereka berkata: Rasul tidak menjelaskan hakikat-hakikat, baik ia mengetahuinya atau tidak. Ia hanya berbicara kepada orang awam dengan apa yang menimbulkan gambaran yang bermanfaat bagi mereka. Maka para ahli kalam yang menafikan itu menjadi salah dalam hal-hal syar'i maupun akal, dan kesalahan mereka menjadi salah satu sebab terbesar merajalela-nya para filosof, ketika para filosof dahriyah itu mengira bahwa tidak ada dalam masalah ini kecuali dua pendapat: pendapat ahli kalam tersebut dan pendapat mereka. Mereka melihat bahwa pendapat ahli kalam itu batil, lalu mereka menjadikannya sebagai hujah untuk membenarkan pendapat mereka, padahal para filosof dahriyah tidak memiliki hujah akal sama sekali atas pendapat mereka tentang keazalian cakrawala-

cakrawala. Dan di antara sebab terbesar dari semua ini adalah mereka tidak benar-benar mengenal apa yang dengannya Allah mengutus Rasul-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam."

Hal itu karena jawaban ahli kalam tentang tarjih bila murajjih dan al-'illah al-tammah adalah jawaban yang lemah.

Misalnya pendapat jumhur Asy'ariyah bahwa faktor pengutama adalah kehendak azali (al-iradah al-qadimah) adalah pendapat yang lemah, karena mereka "menyebutkan tiga konsekuensinya, dan ketiganya bertentangan dengan kehendak: Pertama, mereka berkata: kehendak itu ada tanpa ada yang dikehendaki, bahkan senantiasa demikian, kemudian yang dikehendaknya terjadi tanpa ada perubahan keadaannya. Ini sudah diketahui kerusakannya secara akal budi, karena seorang pelaku jika hendak melakukan sesuatu, maka yang terdahulu adalah tekad untuk berbuat dan keinginan padanya di masa mendatang, bukan kehendak untuk berbuat saat ini. Bahkan jika berbuat maka harus ada kehendak untuk berbuat saat itu...

Kedua, perkataan mereka: kehendak mengutamakan yang setara atas yang setara. Ini adalah kebohongan, bahkan kehendak hanya ada untuk sesuatu yang lebih kuat wujudnya daripada ketiadaannya saat berbuat, baik karena ilmunya bahwa itu lebih utama, atau karena kecintaannya padanya lebih kuat...

Ketiga, perkataan mereka: kehendak yang kuat (al-iradah al-jazimah) dapat tidak diikuti oleh yang dikehendakinya padahal ada kemampuan. Ini juga batil, bahkan jika kemampuan sempurna dan kehendak kuat telah ada maka yang diperbuat wajib ada. Dan jika tidak wajib maka itu karena kurangnya kemampuan atau tidak

adanya kehendak yang sempurna. Allah Ta'ala: apa yang Ia kehendaki terjadi dan apa yang tidak Ia kehendaki tidak terjadi..."

Demikian pula jawaban mereka atas syubhat sebab sempurna dan perkataan mereka: bahwa akibatnya (ma'lul) wajib tertunda darinya, adalah jawaban yang tidak benar. Begitu pula perkataan para filosof bahwa akibatnya harus menyertai sebabnya dalam waktu adalah pendapat yang batil. Dan yang benar adalah pendapat ketiga: "yaitu bahwa pengaruh sempurna dari faktor pengaruh (al-mu'aththir) mengharuskan akibat (al-atsar), maka ia terjadi setelahnya, bukan bersamanya dan bukan pula tertunda darinya, sebagaimana dikatakan: aku memecahkan bejana maka ia pecah, aku memotong tali maka ia putus, aku mentalak istri maka ia tertalak, aku memerdekakan budak maka ia merdeka. Allah Ta'ala berfirman: **'Sesungguhnya urusan-Nya apabila Ia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: "Jadilah!" maka jadilah ia.'** (Yasin: 82). Jika Ia mewujudkan sesuatu, maka ia ada setelah perwujudan Sang Pencipta, bukan bersama perwujudan-Nya dan bukan pula tertunda darinya. Boleh dikatakan: ia ada bersama perwujudan-Nya, dengan makna: ia mengikutinya dan tidak tertunda darinya.

Ia Maha Suci: apa yang Ia kehendaki terjadi dan wajib ada dengan kehendak dan kemampuan-Nya, dan apa yang tidak Ia kehendaki tidak terjadi karena ketiadaan kehendak-Nya. Berdasarkan ini maka segala sesuatu selain Allah Ta'ala hanya bisa ada sebagai yang baru (hadits) yang didahului oleh ketiadaan, karena ia harus ada setelah perwujudan-Nya, sehingga ia didahului oleh selainnya secara temporal. Dan apa yang demikian keadaannya pasti baru, sedangkan faktor pengaruh yang sempurna mengharuskan adanya pengaruhnya setelah

sempurnanya pengaruh yang sempurna." Adapun pendapat para filosof mengakibatkan hal-hal yang batil, di antaranya bahwa tidak ada sesuatu pun yang baru terjadi di alam, dan ini bertentangan dengan indera.

B. Bahwa pendapat yang benar dalam masalah tasalsul dalam pengaruh-pengaruh adalah pendapat para imam salaf, yaitu kebolehannya di masa lalu maupun masa mendatang. Namun pendapat ini, walaupun juga dipegang oleh para filosof, mazhab filosof pada hakikatnya batil. Mazhab salaf berbeda darinya dalam beberapa hal:

Di antaranya: bahwa salaf berpendapat Allah bersifat dengan sifat-sifat kesempurnaan seperti ilmu, kehendak, kemampuan dan lainnya. Demikian pula Ia Ta'ala berbicara jika Ia kehendaki kapan pun Ia kehendaki, dan Ia Maha Melakukan apa yang Ia kehendaki, Maha Pencipta lagi Maha Mengetahui. Adapun para filosof mengingkari semua sifat ini, dan ini puncak ta'thil (pengosongan dari sifat) dan kekurangan. Karena itu pendapat-pendapat mereka tentang tasalsul berujung pada pendapat tentang keazalian alam. Dan jika mereka mengakui adanya Allah, mereka menamai-Nya sebab (illah) yang darinya memancar jiwa-jiwa, akal-akal, dan cakrawala-cakrawala tanpa kehendak dari-Nya, dan berbagai pendapat fasid lainnya.

Di antaranya juga: bahwa para filosof tidak membedakan antara individu-individu (al-ahad) dan jenis (al-naw') dari perbuatan-perbuatan, lalu mereka berpendapat tentang keazalian individu-individu, dan inilah tasalsul yang batil dan mustahil. Adapun salaf berpendapat tentang keazalian jenis, karena Allah senantiasa berkehendak, Maha Pencipta, berbuat, berbicara jika Ia kehendaki kapan pun Ia kehendaki.

Syaikhul Islam berkata dalam bantahannya terhadap para filsuf:

"Di antara sebab kesesatan mereka — yakni dalam pendapat mereka tentang qadimnya alam — adalah bahwa mereka tidak memahami hakikat pendengaran (sam') dan akal. Mereka tidak memahami apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan As-Sunnah, dan tidak mampu membedakan dalam persoalan-persoalan rasional antara hal-hal yang serupa satu sama lain. Akal sesungguhnya membedakan antara: seorang pembicara yang berbicara dengan sesuatu demi sesuatu secara terus-menerus, dan pelaku yang melakukan sesuatu demi sesuatu secara terus-menerus — dengan masing-masing perbuatan dan perkataan itu sendiri. Akal berkata: setiap satu perbuatan niscaya didahului oleh pelakunya, dan niscaya didahului oleh ketiadaan; dan mustahil suatu perbuatan tertentu bersama pelakunya ada secara azali dan abadi — sebagaimana yang dikatakan oleh para filsuf. Adapun keberadaan pelaku yang senantiasa melakukan perbuatan demi perbuatan, maka itu merupakan bagian dari kesempurnaan pelaku. Jika pelaku itu adalah Dzat yang hidup, dan dikatakan bahwa kehidupan itu mengharuskan adanya perbuatan dan gerak — sebagaimana yang dikatakan oleh para imam ahli hadits seperti Al-Bukhari, Ad-Darimi, dan selain keduanya — dan bahwa Dia senantiasa berbicara kapan Dia berkehendak dan dengan apa yang Dia kehendaki, dan semacam itu — sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Al-Mubarak, Ahmad, dan selain keduanya dari para imam ahli hadits dan sunnah — maka keberadaan-Nya sebagai Dzat yang berbicara atau berbuat merupakan konsekuensi dari kehidupan-Nya, dan kehidupan itu sendiri adalah sifat yang melekat pada-Nya. Maka Dia senantiasa berbicara dan berbuat, dengan pengetahuan

bahwa Dzat yang hidup berbicara dan berbuat dengan kehendak dan kemampuan-Nya, dan bahwa hal itu mengharuskan adanya satu perkataan setelah perkataan lain, dan satu perbuatan setelah perbuatan lain.

Maka pelaku mendahului setiap perbuatan dari perbuatan-perbuatan-Nya, dan itu mengharuskan bahwa segala sesuatu selain-Nya adalah baru (hadits) dan diciptakan (makhluk). Kita tidak mengatakan bahwa ada suatu waktu di mana Dia tidak memiliki kemampuan sehingga kemudian kemampuan itu diciptakan untuk-Nya — karena yang tidak memiliki kemampuan adalah dzat yang lemah. Akan tetapi kita berkata: Allah senantiasa Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, Maha Memiliki, tiada yang menyerupai-Nya dan tiada cara bagi-Nya. Maka tidak ada satu pun dari perbuatan-perbuatan-Nya yang qadim bersama-Nya, bahkan Dia adalah Pencipta segala sesuatu, dan segala sesuatu selain-Nya adalah ciptaan-Nya, dan setiap makhluk adalah baru, ada setelah sebelumnya tidak ada — meskipun diandaikan bahwa Dia senantiasa menciptakan dan berbuat."

Kemudian Syaikhul Islam berkata dalam membantah para mutakallimin dan para filsuf:

"Jika dikatakan bahwa mencipta adalah sifat kesempurnaan berdasarkan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala: **'Maka apakah (Allah) yang menciptakan itu sama dengan yang tidak menciptakan?'** (An-Nahl: 17), maka dimungkinkan bahwa sifat penciptaan-Nya bersifat abadi, dan setiap makhluk adalah baru dan didahului oleh ketiadaan, dan tidak ada sesuatu pun yang qadim bersama Allah. Ini lebih sempurna daripada keadaan-Nya yang terbengkalai, tidak mampu berbuat kemudian menjadi mampu berbuat dan perbuatan itu menjadi mungkin bagi-Nya

tanpa sebab. Adapun menjadikan suatu makhluk tertentu senantiasa menyertai-Nya secara azali dan abadi, maka ini pada hakikatnya adalah penolakan terhadap sifat menciptakan dan berbuat-Nya, sebab keberadaan pelaku yang senantiasa menyertai perbuatan-Nya secara azali dan abadi adalah bertentangan dengan akal yang sehat."

Di antara konsekuensi yang juga muncul: pendapat para filsuf mengharuskan bahwa tidak ada sesuatu pun yang baru terjadi di alam ini, dan ini adalah kebatilan yang bertentangan dengan indera. Sebab alam adalah sesuatu yang baru, diciptakan, dan dapat diamati. Pernyataan mereka bahwa alam itu azali dan menyertai pelakunya dalam waktu mengharuskan ketiadaan wujudnya — dan ini adalah kebatilan. Maka pernyataan para filsuf bahwa falak senantiasa menyertai Allah secara azali dan abadi menghalangi kemungkinan falak itu menjadi perbuatan-Nya, sebab pelaku niscaya mendahului perbuatan-Nya.

D. Bantahan terhadap Para Filsuf dalam Pendapat Mereka tentang Qadimnya Alam atau Sebagiannya seperti Falak, Jiwa, dan Akal

Sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian mereka — Syaikhul Islam, setelah menjelaskan kelemahan bantahan-bantahan para mutakallimin terhadap para filsuf, juga menjelaskan bahwa para filsuf sendiri tidak memiliki satu pun dalil yang menunjukkan kebenaran pendapat mereka; bahkan pendapat-pendapat mereka jelas kebatilannya dari berbagai segi.

Syaikhul Islam, dalam berbagai kesempatan, menegaskan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah baru, diciptakan, ada

setelah sebelumnya tidak ada; dan bahwa setiap pendapat yang menyelisihi hal ini adalah pendapat yang batil. Penegasan ini dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa mazhab Salaf dalam masalah ini berbeda dari apa yang mungkin disangka oleh sebagian mutakallimin — yaitu anggapan bahwa pendapat tentang kebaruan alam tidak dapat tegak dan tidak sah kecuali dengan mengatakan bahwa Allah dahulu tidak berbuat kemudian berbuat dan menciptakan; jika tidak, maka lazim mengakui qadimnya alam.

Syaikhul Islam berkata: "Yang dimaksud di sini adalah bahwa para mutakallimin yang telah menghimpun dalam pembicaraan mereka antara yang hak dan yang batil, membalas kebatilan dengan kebatilan, dan menolak bid'ah dengan bid'ah — ketika mereka berdebat dengan para filsuf, dan para filsuf berdebat dengan mereka dalam masalah kebaruan alam dan semacamnya, para filsuf merasa unggul atas mereka ketika melihat bahwa para mutakallimin itu telah menempuh jalan yang rusak menurut para imam syariat dan akal, dan para pemikir yang cerdik pun telah mengakui kerusakannya. Maka para filsuf yang atheis itu mengira bahwa jika mereka berhasil membatalkan pendapat para mutakallimin tentang mustahilnya peristiwa-peristiwa yang tidak ada permulaannya, dan menegakkan dalil tentang keabadian perbuatan, maka lazim dari itu qadimnya alam ini dan penyelisihan terhadap teks-teks para nabi. Ini adalah kebodohan yang sangat besar, sebab tidak ada satu pun dalil akal yang shahih bagi para filsuf maupun selain mereka yang menyelisihi sesuatu dari teks-teks para nabi. Dan dalam masalah kebaruan alam dan qadimnya ini, tidak ada seorang pun dari anak Adam yang mampu menegakkan satu dalil pun atas qadimnya falak sama sekali. Seluruh apa yang mereka sebutkan tidak mengandung sesuatu

yang menunjukkan qadimnya sesuatu yang tertentu dari alam sama sekali. Paling jauh yang dapat mereka tunjukkan adalah qadimnya jenis perbuatan, bahwa pelaku senantiasa berbuat, dan bahwa peristiwa-peristiwa tidak memiliki permulaan — dan semacam itu — yang tidak menunjukkan qadimnya sesuatu yang tertentu dari alam. Dan ini tidak menyelisihi sesuatu pun dari teks-teks para nabi, bahkan selaras dengannya. Adapun teks-teks yang mutawatir dari para nabi bahwa Allah menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari, dan bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu sehingga segala sesuatu selain-Nya adalah makhluk yang ada setelah sebelumnya tidak ada — maka tidak mungkin bagi siapa pun untuk menyebutkan dalil akal yang bertentangan dengan hal ini..."

Syaikhul Islam juga menyebutkan segi-segi lain yang menjelaskan kerusakan mazhab para filsuf, dan memperjelas perbedaan antara mazhab mereka dengan mazhab Ahlus Sunnah dalam hal ini.

Maka mazhab dan manhaj Syaikhul Islam dalam hal ini sangat jelas. Adapun orang-orang yang menuduhnya condong kepada mazhab para filsuf ketika ia berpendapat tentang bolehnya peristiwa-peristiwa yang tidak ada permulaannya — mereka terbagi menjadi beberapa golongan:

- Mungkin mereka tidak mengetahui hakikat mazhabnya dalam masalah ini.
- Atau mereka mengikuti jalan para mutakallimin, sehingga menyangka bahwa pendapat tentang kebaruan alam tidak sah kecuali dengan cara yang ditempuh oleh para

mutakallimin itu; siapa yang menyelisihinya berarti berpendapat tentang qadimnya alam.

- Atau mereka adalah orang-orang yang menyimpan kebencian terhadap Syaikhul Islam — karena berbagai sebab — sehingga mereka melihat bahwa masalah ini cocok untuk dijadikan sarana mencela dan menuduhnya dengan sesuatu yang ia terbebas darinya.

Tidak ada satu pun dari mereka yang memiliki hujjah atas kebenaran perkataannya, maupun atas kebatilan apa yang dikatakan Syaikhul Islam. Buktinya adalah bahwa tidak seorang pun dari mereka yang mendiskusikan apa yang ada dalam kitab-kitab Syaikhul Islam secara ilmiah; paling jauh yang mereka sebutkan hanyalah kata-kata yang mereka lemparkan di sela-sela kitab atau catatan pinggir mereka, menuduh Syaikhul Islam berpendapat tentang qadimnya alam, sebagaimana mereka menuduhnya dengan tuduhan-tuduhan lain seperti tajsim, tasybih, dan hasyaw (memasukkan riwayat-riwayat lemah).

H. Adapun Dalil-dalil Sam'i (Naqliyah)

Syaikhul Islam berpandangan bahwa dalil-dalil ini selaras dengan apa yang dianut oleh Salaf, dan membatalkan mazhab para filsuf dan mutakallimin. Syaikhul Islam berkata tentang para filsuf: "Mereka sangat jauh dari kemungkinan untuk menegakkan dalil atas qadimnya sesuatu dari alam. Sebab pelaku yang berbuat dengan kehendak-kehendak yang berdiri sendiri pada Dzat-Nya, sesuatu demi sesuatu — tidak ada dalil bagi mereka bahwa sesuatu dari perbuatan-Nya senantiasa menyertai-Nya, karena dimungkinkan bahwa Dia berbuat satu perbuatan setelah

perbuatan lain, dan bahwa alam ini Dia ciptakan dari suatu materi yang ada sebelumnya — sebagaimana yang telah dikabarkan oleh para rasul. Allah Ta'ala telah memberitahukan dalam Al-Qur'an bahwa Dia menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dalam enam hari kemudian beristiwa di atas Arsy. Dan Dia memberitahukan bahwa Dia Subhanahu wa Ta'ala:

"(Dia) menuju ke langit dan langit itu masih berupa asap, lalu Dia berkata kepadanya dan kepada bumi: 'Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa.' Keduanya menjawab: 'Kami datang dengan suka hati.' Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua hari dan Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui." (Fussilat: 11-12)

Dan Dia berfirman dalam ayat lain: **"Kemudian Dia menuju ke langit dan langit itu masih berupa asap. Dia menjadikan tujuh langit dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu."** (Al-Baqarah: 29)

Allah memberitahukan bahwa Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua hari, dan bahwa langit dahulunya adalah asap — yaitu uap air sebagaimana yang telah dijelaskan dalam beberapa riwayat: bahwa Dia menciptakan langit dari uap air. Uap air adalah asap air, sebagaimana asap bumi adalah asap. Dan jika yang dimaksud dengan asap adalah asap tanah semata, atau asap tanah dan air, maka semua itu merupakan pemberitahuan Allah bahwa Dia menciptakan tujuh langit dari suatu materi lain, sebagaimana Dia memberitahukan bahwa Dia menciptakan manusia dari suatu materi dan menciptakan jin dari suatu materi..."

Kemudian setelah menyebutkan beberapa teks, Syaikhul Islam berkata: "Dalam riwayat-riwayat yang dinukil dari para nabi ini terdapat keterangan bahwa ada sesuatu yang telah ada sebelum penciptaan alam ini — berupa bumi, air, dan udara — dan benda-benda itu diciptakan Allah dari benda-benda lain. Sebab Arsy pun adalah makhluk, sebagaimana yang dinyatakan oleh teks-teks dan disepakati oleh kaum Muslimin."

Maka teks-teks ini menunjukkan kebaruan alam, sebagaimana juga menunjukkan bahwa langit dan bumi ini telah didahului oleh makhluk-makhluk lain, dan bahwa makhluk-makhluk itu diciptakan dari suatu materi. Perkataan dan riwayat-riwayat Salaf dalam hal ini sangat jelas.

Adapun mazhab para mutakallimin yang berpendapat bahwa Allah tidak berbuat pada zaman azali kemudian berbuat dan menciptakan, maka konsekuensinya adalah bahwa Allah Ta'ala senantiasa terbengkalai sejak azali hingga awal penciptaan — yaitu Dia Ta'ala sebelum menciptakan makhluk, dalam rentang waktu yang tidak terhingga, adalah Dzat yang terbengkalai dan tidak berbuat; dan mereka mengatakan bahwa demikianlah yang wajib. Siapa pun yang merenungkan masalah ini akan mendapati bahwa pendapat ini sangat berbahaya, karena konsekuensinya adalah mensifati Allah dalam rentang waktu yang tidak terhingga itu dengan kebengkalaan dari sifat menciptakan — yang merupakan sesuatu yang disepakati oleh semua orang dan merupakan salah satu tanda terjelas atas rububiyah dan keesaan-Nya.

Jika Allah bersifat dengan sifat kehidupan, ilmu, kemampuan, dan kehendak secara azali, bagaimana mungkin

seseorang berkata bahwa Allah mesti terbengkalai dan tidak berbuat?

Namun demikian, masih tersisa dalam dalil-dalil naqliyah dua hadits yang kerap dijadikan hujjah oleh para mutakallimin dan selain mereka untuk mendukung mazhab mereka dalam penciptaan alam:

Pertama: Hadits: *"Yang pertama — atau: sesungguhnya yang pertama — diciptakan Allah adalah pena (qalam), lalu Dia berfirman kepadanya: 'Tulislah.' Ia berkata: 'Wahai Rabbku, apa yang harus aku tulis?' Dia berfirman: 'Tulislah takdir segala sesuatu hingga hari Kiamat.'"*

Kedua: Hadits Imran bin Husain — dalam kisah utusan Bani Tamim dan kaum Asy'ariyyin — yang di dalamnya disebutkan bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: *"Allah ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya, Arsy-Nya berada di atas air, dan Dia telah menulis di dalam Adz-Dzikr segala sesuatu, dan Dia menciptakan langit dan bumi."* Dalam lafaz lain: *"dan tidak ada sesuatu pun selain-Nya"*, dan dalam lafaz lain: *"bersamanya."*

Mereka pun berhujjah dengan itu bahwa peristiwa-peristiwa memiliki permulaan, bahwa Allah Ta'ala dahulu terbengkalai dari penciptaan kemudian menciptakan, dan bahwa pena adalah makhluk yang pertama ada.

Syaikhul Islam menjelaskan kebenaran dalam masalah ini dengan uraian berikut:

1. Bahwa para ulama berbeda pendapat tentang Arsy dan pena, manakah yang lebih dahulu diciptakan:

- Ada yang berpendapat bahwa pena diciptakan lebih dahulu dan merupakan makhluk pertama, berdasarkan hadits: *"Yang pertama diciptakan Allah adalah pena."*
- Ada yang berpendapat bahwa Arsy diciptakan lebih dahulu, dan bahwa yang dimaksud dengan sabda: *"Yang pertama diciptakan Allah adalah pena"* adalah pertama dari alam ini (bukan secara mutlak). Mereka berargumen dengan beberapa dalil:

a. Di antaranya hadits: *"Allah telah menulis takdir para makhluk lima puluh ribu tahun sebelum Dia menciptakan langit dan bumi, dan Arsy-Nya berada di atas air."* Dalam hadits ini dijelaskan bahwa penulisan takdir terjadi lima puluh ribu tahun sebelum penciptaan langit dan bumi, dan bahwa Arsy-Nya berada di atas air — sehingga Arsy mendahului penetapan takdir dan penulisannya.

b. Di antaranya pula riwayat yang dinukil secara mauquf dari Ibnu Abbas radhiyallahu 'anhuma, bahwa ia berkata: "Sesungguhnya Allah berada di atas Arsy-Nya sebelum Dia menciptakan sesuatu pun; maka yang pertama diciptakan Allah adalah pena, lalu Dia memerintahkannya, dan pena pun menuliskan apa yang akan terjadi; dan manusia hanyalah berjalan di atas perkara yang telah selesai ditetapkan." Perkataan Ibnu Abbas ini menafsirkan maksud dari kepertamaan pena, bahwa kepertamaan itu bukanlah mutlak, melainkan Arsy diciptakan sebelumnya.

c. Bahwa dalam sebagian lafaz hadits Imran bin Husain terdapat keterangan: *"Allah ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya, dan Arsy-Nya berada di atas air, kemudian Dia menciptakan langit dan bumi, dan menuliskan di dalam Adz-Dzikr segala*

sesuatu." Penciptaan dan penulisan diatafkan kepada Arsy dengan kata "kemudian." Dan dalam lafaz lain: *"Allah Azza wa Jalla ada dan tidak ada sesuatu pun selain-Nya, dan Arsy-Nya berada di atas air, kemudian Dia — yang Maha Agung pujian-Nya — menuliskan di dalam Adz-Dzikr segala sesuatu, kemudian menciptakan langit dan bumi."* Al-Baihaqi berkata tentang hadits "yang pertama diciptakan Allah adalah pena": "Yang dimaksud — wallahu a'lam — adalah hal pertama yang Dia ciptakan setelah penciptaan air, angin, Arsy, dan pena; dan itu dijelaskan dalam hadits Imran bin Husain radhiyallahu 'anhu: 'kemudian Dia menciptakan langit dan bumi.'"

d. Bahwa dalam hadits pena disebutkan: *"Ia berkata: 'Apa yang harus aku tulis?' Dia berfirman: 'Tulislah apa yang akan terjadi hingga hari Kiamat.'"* "Dan ini menjelaskan bahwa pada saat itu Dia memerintahkannya untuk menuliskan takdir-takdir alam ciptaan ini hingga hari Kiamat, dan tidak menuliskan pada saat itu apa yang akan terjadi setelahnya. Ini memperkuat hujjah orang yang menjadikan pena sebagai makhluk pertama dari alam ciptaan ini yang ia diperintahkan untuk menuliskannya, sebab Dia Subhanahu wa Ta'ala telah menulisnya dan menetapkannya lima puluh ribu tahun sebelum menciptakannya."

e. Berdasarkan apa yang terdapat dalam sebagian lafaznya: *"Ketika Allah menciptakan pena, Dia berfirman kepadanya: 'Tulislah.'"*

Semua dalil ini dan selainnya menjelaskan bahwa hadits pena tidak mengandung hujjah bagi mereka, dan bahwa pena bukanlah makhluk yang pertama, bahkan ada makhluk-makhluk sebelumnya seperti Arsy dan air.

Karena dalil-dalil ini, para ulama pun membahas makna hadits *"Yang pertama diciptakan Allah adalah pena, lalu Dia berfirman kepadanya: 'Tulislah'*: apakah kalimat itu satu jumlah atau dua jumlah, dan apakah kata "pertama" dibaca rafa' atau nashab.

2. Adapun hadits *"Allah ada dan tidak ada sesuatu pun sebelum-Nya — atau selain-Nya, atau bersamanya"*, maka Syaikhul Islam telah mengkhususkannya dengan sebuah karangan tersendiri, yang di dalamnya ia menyebutkan perbedaan pendapat manusia dalam memahaminya, dan bahwa mereka terbagi menjadi dua pendapat:

Pendapat pertama: Bahwa maksud hadits ini adalah pemberitahuan bahwa Allah ada sendirian, kemudian Dia mulai mengadakan seluruh peristiwa-peristiwa; dan pemberitahuan bahwa peristiwa-peristiwa itu memiliki permulaan baik dari segi jenisnya maupun individu-individunya, masing-masing didahului oleh ketiadaan; bahwa jenis waktu adalah sesuatu yang baru yang tidak terjadi dalam waktu; bahwa jenis gerak dan benda yang bergerak adalah sesuatu yang baru; dan bahwa Allah menjadi pelaku setelah sebelumnya tidak melakukan sesuatu pun — dari azali hingga awal mula perbuatan — dan perbuatan pun belum mungkin bagi-Nya…

Pendapat kedua tentang makna hadits: bahwa bukan itu yang dimaksud Rasulullah, bahkan hadits itu bertentangan dengan maksud itu. Akan tetapi yang dimaksud beliau adalah pemberitahuan tentang penciptaan alam yang tampak ini — yang diciptakan Allah dalam enam hari kemudian beristiwa di atas Arsy, sebagaimana yang diberitahukan oleh Al-Qur'an Al-Azhim dalam berbagai tempat. Allah Ta'ala berfirman: **"Dan Dia-lah yang**

menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, dan adalah Arsy-Nya di atas air." (Hud: 7)

Dan telah tsabit dalam Shahih Muslim dan selainnya, dari Abdullah bin Amr, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Allah telah menetapkan takdir para makhluk lima puluh ribu tahun sebelum Dia menciptakan langit dan bumi, dan Arsy-Nya berada di atas air."*

Beliau shallallahu 'alaihi wa sallam memberitahukan bahwa penetapan takdir alam ciptaan dalam enam hari ini terjadi ketika Arsy-Nya berada di atas air — dan hal itu diberitahukan oleh Al-Qur'an dan hadits yang diriwayatkan oleh Al-Bukhari dalam Shahihnya dari Imran radhiyallahu 'anhu.

Dan dari hadits yang diriwayatkan oleh Abu Dawud, At-Tirmidzi, dan selain keduanya, dari Ubadah bin Ash-Shamit, dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Yang pertama diciptakan Allah adalah pena, lalu Dia berfirman kepadanya: 'Tulislah.' Ia berkata: 'Apa yang harus aku tulis?' Dia berfirman: 'Tulislah apa yang akan terjadi hingga hari Kiamat.'"*

Maka pena ini diciptakan Allah ketika Dia memerintahkannya untuk menuliskan takdir-takdir yang tertulis sebelum penciptaan langit dan bumi. Ia adalah makhluk pertama dari alam ini, diciptakan setelah Arsy sebagaimana yang ditunjukkan oleh teks-teks — dan inilah pendapat mayoritas ulama Salaf.

Kemudian Syaikhul Islam menguatkan pendapat kedua dan menyebutkan dalil-dalil penguatnya dari berbagai sisi yang mencapai lima belas sisi. Di dalamnya ia menjelaskan — melalui dalil-dalil syar'i dan rasional — kesesuaian hadis ini dengan

mazhab salaf. Sebagian sisi-sisi tersebut telah disebutkan secara ringkas oleh pensyarah Al-Thahawiyyah.

Itulah sebagian gambaran singkat tentang penjelasan Syaikhul Islam mengenai masalah ini — masalah peristiwa-peristiwa yang tidak memiliki permulaan. Barang siapa ingin memahami secara menyeluruh pendapat dan mazhabnya dalam hal itu, maka ia harus merujuk kepada apa yang beliau paparkan dalam kitab-kitab dan risalah-risalahnya yang beragam berupa penelitian dan pembahasan.

C. Dalil-Dalil Lain tentang Penetapan Adanya Sang Pencipta yang Disebutkan oleh Kaum Asy'ariyyah

Telah dibahas sebelumnya tentang dalil masyhur kaum Asy'ariyyah untuk menetapkan kebaruan alam, yaitu dalil kebaruan jism-jism (benda-benda), yang mereka maksudkan untuk menetapkan adanya Sang Pencipta dan membantah para filosof yang berpendapat tentang qadim-nya alam atau qadim-nya sebagian darinya. Dari diskusi-diskusi Syaikhul Islam terhadap dalil ini, tampak jelas bahwa banyak di antara kaum Asy'ariyyah sendiri yang mengkritik dan melemahkan dalil tersebut, serta berpandangan bahwa penetapan adanya Sang Pencipta tidak bergantung pada dalil ini — yang oleh sebagian mereka diklaim sebagai satu-satunya dalil.

Oleh karena itu, ketika para ulama belakangan — seperti Al-Razi — menyebutkan dalil-dalil penetapan adanya Sang Pencipta, mereka memaparkan beberapa jalan kepada manusia dalam hal itu, yaitu:

Jalan Pertama: Dalil kebaruan jism-jism karena melekatnya 'aradh (sifat aksidental) padanya. Inilah cara yang masyhur di kalangan Asy'ariyyah. Pembahasannya telah lalu, dan inilah cara yang dicela oleh para salaf. Al-Asy'ari sendiri menegaskan bahwa cara ini tercela dan diharamkan dalam syariat, meskipun ia tetap menganggapnya benar. Ia mencelanya semata karena panjang dan kesamarannya.

Jalan Kedua: Berdalil dengan kemungkinan adanya jism-jism (imkan al-ajsam). Ini adalah andalan para filosof seperti Ibnu Sina dan sejenisnya, dan inilah yang diandalkan oleh Al-Razi dan lainnya seperti Al-Amidi. Mereka berkata: jism-jism itu bersifat mungkin (mumkin), dan setiap yang mungkin pasti memerlukan penggerak — yakni yang wajib ada (wajib al-wujud). Mereka membangun argumen ini di atas dasar bahwa wujud terbagi menjadi wajib dan mungkin, dan yang mungkin pasti memerlukan yang wajib.

Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa cara ini batil dan lemah dari beberapa sisi:

a. Bahwa yang "mungkin" (mumkin) menurut mereka — yang merupakan lawan dari yang wajib — mencakup yang qadim maupun yang hadis (baru). Artinya, yang mungkin bisa saja bersifat azali. Mereka berargumen tentang adanya yang mungkin — yang dzatnya menerima ada dan tiada — dengan peristiwa-peristiwa yang kadang ada dan kadang tiada. Namun hal itu tidak bisa mereka buktikan, karena yang mungkin ini bisa saja — menurut mereka sendiri — bersifat azali dan qadim. Lalu bagaimana mungkin menetapkan yang wajib dan mengatakan bahwa yang mungkin pasti memerlukan yang wajib?

Syaikhul Islam berkata:

"Mereka ini, jika dikatakan kepada mereka: 'Tetapkanlah wujud yang wajib — yang merupakan lawan dari yang mungkin menurut mereka, sedangkan yang mungkin menurut mereka mencakup yang qadim dan yang hadis' — maka mereka tidak dapat menetapkan wujud yang wajib ini kecuali dengan menetapkan yang mungkin yang menerima ada dan tiada. Dan ini tidak bisa mereka tetapkan kecuali dengan menetapkan yang hadis yang kadang ada dan kadang tiada. Yang hadis mengharuskan tetapnya yang qadim, sedangkan yang qadim menurut mereka tidak harus bersifat wajib al-wujud, bahkan bisa saja bersifat mungkin al-wujud. Maka mereka tidak berhasil menetapkan: baik wajib al-wujud maupun mungkin al-wujud yang dengannya mereka mengklaim dapat menetapkan wajib al-wujud."

Oleh karena itu, cara mereka ini, seandainya pun berhasil menetapkan wajib al-wujud, tetap tidak dapat membuktikan bahwa ia berbeda dari benda-benda langit kecuali dengan menjelaskan kemungkinan (imkan) jism-jism.

b. Bahwa cara ini dibangun di atas tauhid versi Ibnu Sina dan para filosof pengikutnya yang menafikan sifat-sifat Allah Ta'ala dengan dalih tarkib (tersusun). Mereka berkata: yang memiliki sifat berarti tersusun, dan yang tersusun bergantung kepada bagian-bagiannya, dan itulah yang mungkin. Ini adalah kebatilan paling nyata dan pendapat paling rusak. Oleh karena itu, kaum atheis penganut paham wahdatul wujud masuk melalui jalan ini.

c. Bahwa jalan ini, sebagaimana ia batil menurut pemeluk agama-agama, juga batil menurut mayoritas filosof terdahulu seperti Aristoteles dan pengikutnya, maupun yang belakangan seperti Ibnu Rusyd dan lainnya.

Jalan Ketiga: Berdalil dengan kemungkinan sifat-sifat (imkan al-shifat), yang dibangun di atas pendapat bahwa jism-jism itu saling setara (tamamatsul), sehingga pengkhususan sebagian dari mereka dengan sifat-sifat tertentu dan bukan yang lainnya memerlukan sesuatu yang mengkhususkan.

Mereka tidak membedakan antara jism-jism, melainkan mencakup semuanya dengan hukum ini, baik yang wajib maupun yang mungkin, yang qadim maupun yang hadis. Berdasarkan hal itu, mereka membangun argumen bahwa Pelaku (fa'il) tidak boleh berupa jism, dan karena itulah mereka menafikan sifat-sifat ketinggian (uluw), bersemayam (istiwa), dan lainnya.

Inti dalil ini adalah pendapat tentang keseteraan jism-jism, yang merupakan salah satu sandaran utama para penafi sifat dari kalangan Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan lainnya. Syaikhul Islam telah mendiskusikannya panjang lebar dan menjelaskan kekeliruannya secara akal maupun syariat.

Syaikhul Islam juga mengkritisi jalan ini — jalan imkan al-shifat — dan membantah Al-Razi yang sendiri mengakui bahwa pendapat tentang keseteraan jism-jism adalah pendapat yang batil.

Jalan Keempat: Berdalil dengan kebaruan sifat-sifat dan 'aradh-'aradh, seperti berubahnya nutfah (sperma) menjadi 'alaqah (segumpal darah), kemudian mudghah (segumpal daging), kemudian menjadi manusia; seperti perubahan kapas menjadi benang pintal, kemudian menjadi pakaian; seperti perubahan tanah liat menjadi batu bata dan bata, kemudian menjadi rumah. Perubahan dan transformasi pada jism-jism ini menunjukkan

bahwa ia memiliki pelaku yang melakukannya, dan bahwa nutfah pasti memiliki pencipta yang menciptakannya, yaitu Allah Ta'ala.

Dalil ini disebutkan oleh Al-Asy'ari dalam Al-Luma', dan dalam risalah-risalahnya kepada penduduk Al-Tsaghr. Al-Razi pun memasukkannya dalam jalan-jalan penetapan Sang Pencipta.

Syaikhul Islam menjelaskan bahwa ini adalah jalan yang benar, dan bahwa apabila ia dibersihkan dari hal-hal batil yang dimasukkan ke dalamnya, ia merupakan bagian dari jalan Al-Qur'an *"yang dibawa oleh para rasul, dan yang diikuti oleh salaf umat dan para imamnya, serta mayoritas orang-orang berakal di kalangan manusia. Karena Allah Subhanahu wa Ta'ala menyebutkan dalam ayat-ayat-Nya apa yang Ia ciptakan berupa awan, hujan, tumbuhan, hewan, dan berbagai peristiwa lainnya. Ia juga menyebutkan dalam ayat-ayat-Nya penciptaan langit dan bumi, pergantian siang dan malam, dan semacamnya. Akan tetapi, para penganut paham jauhar fard (atom) dari kalangan Mu'tazilah dan yang sepaham dengan mereka dari Asy'ariyyah dan lainnya, menyebut ini sebagai berdalil dengan kebaruan sifat-sifat, berdasarkan anggapan bahwa peristiwa-peristiwa yang tampak terjadi itu bukan dzat-dzatnya yang baru, melainkan jauhar-jauhar dan jism-jism yang telah ada sebelumnya senantiasa ada sejak kemunculannya — dengan asumsi kemunculannya — dan terus ada, hanya saja sifat-sifatnya yang berubah, sebagaimana sifat jism berubah ketika bergerak setelah diam, sebagaimana warnanya berubah, dan sebagaimana bentuknya berubah. Dan ini adalah sesuatu yang ditolak oleh mayoritas orang-orang berakal dari kalangan Muslim dan lainnya."*

Namun Syaikhul Islam mengkritik cara Al-Asy'ari dan Al-Razi dalam menyajikan dalil ini — dalil kebaruan sifat-sifat — karena dua hal:

Pertama: Bahwa cara yang dibawa Al-Qur'an adalah berdalil dengan kebaruan benda-benda dan makhluk-makhluk itu sendiri, seperti manusia dan lainnya. Syaikhul Islam berkata: *"Cara yang disebutkan dalam Al-Qur'an adalah berdalil dengan kebaruan manusia dan makhluk-makhluk baru lainnya yang kebaruannya diketahui melalui pengamatan langsung dan semacamnya, atas wujud Sang Pencipta Subhanahu wa Ta'ala. Maka kebaruan manusia dijadikan dalil atas yang membarukannya, tanpa perlu berdalil atas kebaruannya itu sendiri dengan mengaitkan perubahan atau peristiwa-peristiwa padanya beserta kewajiban keterbatasan peristiwa. Perbedaan antara berdalil dengan kebaruannya dan berdalil atas kebaruannya adalah jelas. Yang terdapat dalam Al-Qur'an adalah yang pertama, bukan yang kedua, sebagaimana firman Allah Ta'ala:* ***"Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatu pun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?"*** *[Al-Thur: 35]. Kebaruan hewan, tumbuhan, mineral, hujan, awan, dan semacamnya, diketahui secara pasti, bahkan tampak nyata tanpa memerlukan dalil. Yang memerlukan dalil hanyalah apa yang tidak diketahui melalui indera dan keniscayaan."*

Maka Al-Asy'ari, Al-Razi, dan lainnya telah gagal dalam dalil ini dari sisi bahwa mereka tidak berdalil dengan kebaruan itu sendiri dan penciptaan manusia serta lainnya dari ketiadaan atas wujud yang membarukan dan menciptakan, melainkan mereka berdalil dengan perubahan sifat-sifat mereka dan transformasi mereka dari satu keadaan ke keadaan lain.

Kedua: Bahwa mereka membangun hal itu di atas jauhar fard, dan bahwa jism-jism senantiasa ada sejak awal kemunculannya, sedangkan perubahan hanya terjadi pada sifat-sifatnya, dan bahwa yang hadis hanyalah berkumpul dan

berpisahnya jauhar-jauhar, gerak dan diamnya, atau 'aradh-'aradh lainnya. Pendapat tentang jauhar fard — yang oleh pendukungnya diklaim bahwa bagian-bagian berakhir pada bagian yang tidak dapat dibagi lagi — adalah pendapat yang batil. Banyak dari kaum Asy'ariyyah dan lainnya telah mengakui kebatilannya. Bahkan para pendukungnya sendiri bingung dengannya, dan mungkin pada kesempatan lain mereka pun menyatakan kebatilannya. Abu Al-Hasan Al-Asy'ari adalah salah seorang yang berpendapat dengannya. Al-Razi menggantungkan pendapat dalam masalah ini, bahkan Al-Juwaini dan lainnya pun menggantungkan pendapat.

Syaikhul Islam juga mengkritik Al-Razi karena memasukkan dalil imkan ke dalam dalil ini. Dalil imkan telah dibahas dalam jalan kedua, bahwa Al-Razi mengikuti cara Ibnu Sina dan para pendukungnya. Syaikhul Islam berkata — mengomentari jalan keempat yang disebutkan Al-Razi, yaitu berdalil dengan kebaruan sifat-sifat:

"Aku katakan: kami telah menyebutkan di berbagai tempat bahwa jalan ini benar, akan tetapi Al-Razi gagal darinya dari dua sisi: Pertama, ia tidak berdalil dengan kebaruan itu sendiri, melainkan menjadikan kebaruan sebagai dalil atas kemungkinan (imkan) yang hadis, kemudian berkata: yang mungkin pasti memerlukan yang mengutamakan (murajjih). Imkan yang ia tetapkan ini adalah imkan yang ditetapkan oleh Ibnu Sina, yaitu imkan yang mencakup yang qadim dan yang hadis bersama-sama, sehingga ia menjadikan yang qadim azali sebagai mungkin, yang menerima ada dan tiada. Ini termasuk hal yang mereka selisihi dari pendahulu mereka dan mayoritas orang-orang berakal, karena mereka semua sepakat bahwa yang mungkin yang menerima ada dan tiada pastilah bersifat

hadis. Ibnu Sina dan pengikutnya pun menyepakati hal itu bersama manusia, namun mereka saling bertentangan."

Kemudian ia menyebutkan sisi kedua yang telah disebutkan sebelumnya, yaitu bahwa mereka membangunnya di atas masalah jauhar fard.

Sebagian Mu'tazilah menyangka bahwa ketika Al-Asy'ari menyebutkan dalil nutfah dan perubahannya, ia bermaksud menetapkan dalil kebaruan jism-jism yang masyhur. Syaikhul Islam telah menjelaskan kekeliruan sangkaan ini dan berkata: *"Al-Asy'ari sengaja berpaling dari jalan yang ditempuh Mu'tazilah ini, dengan penuh kesadaran dan pengetahuan terhadapnya, sebagaimana ia telah menjelaskan hal itu dalam risalahnya kepada penduduk Al-Tsaghr, dan ia menjelaskan bahwa cara itu adalah bid'ah yang diharamkan dalam syariat, yang tidak pernah ditempuh oleh salaf dan para imam. Ia berpaling darinya kepada berdalil dengan kebaruan sifat-sifat manusia, karena hal itu adalah perkara yang tampak nyata dan diketahui, serta Al-Qur'an Al-Aziz telah menunjuk dan mengarahkan kepadanya."*

Akan tetapi Syaikhul Islam menentukan letak kesalahan pada Al-Asy'ari: bahwa ia *"ketika hendak menetapkan kebaruan nutfah, ia menempuh dalam berdalil atas kebaruannya itu jalan Mu'tazilah yang terkenal dalam kebaruan jism-jism. Maka meskipun ia telah menyepakati mereka atas kebenaran jalan ini, ia berkata: sesungguhnya di dalamnya terdapat kerumitan, syubhat-syubhat, dan premis-premis yang banyak yang masih diperdebatkan, sehingga tidak perlu didahulukan di awal, dan ilmu serta keimanan kepada Allah Ta'ala tidak bergantung padanya. Berbeda dengan transformasi nutfah itu sendiri dari satu keadaan ke keadaan lain, karena hal itu lebih jelas dan lebih nyata daripada pernyataan bahwa*

setiap jism pasti memiliki 'aradh yang berbeda darinya, sedangkan 'aradh itu bersifat hadis jenisnya…"

Al-Baqillani dalam syarahnya terhadap Al-Luma' milik Al-Asy'ari telah berusaha menafsirkan perkataan Al-Asy'ari dalam masalah ini untuk mendekatkannya kepada mazhabnya. Ia menyebutkan bahwa Al-Asy'ari bermaksud menggeneralisasi nutfah kepada seluruh 'aradh. Ia juga berupaya membuktikan bahwa yang hadis pasti memerlukan yang membarukannya, dan bahwa ini adalah masalah nazhariyyah (teoritis) yang memerlukan pembuktian. Sementara Al-Asy'ari diam tentang hal itu karena ia adalah masalah yang sudah jelas dengan sendirinya (badihiyyah) yang tidak ada seorang pun dari orang-orang berakal yang menyelisihinya. Al-Baqillani menetapkannya dengan metodologinya dalam masalah ini, di mana ia menyebutkan dalil takhshish (pengkhususan), dan bahwa pengkhususan yang hadis dengan waktu tertentu dan bukan waktu lain pasti memerlukan yang mengkhususkan. Meskipun ini benar, namun apa yang dimaksudkan Al-Asy'ari — bahwa yang hadis pasti memerlukan yang membarukannya — lebih jelas dan lebih kuat.

Syaikhul Islam memperpanjang diskusinya dengan Al-Baqillani, kemudian menjelaskan pada akhirnya bahwa cara Al-Asy'ari lebih baik dari cara Al-Baqillani, dan cara Al-Baqillani lebih baik dari cara Mu'tazilah dan Asy'ariyyah yang sepaham dengan mereka.

Jalan Kelima: Berdalil dengan apa yang terdapat dalam alam berupa keteraturan dan kesempurnaan, atas ilmu Sang Pencipta Ta'ala. Dan apa yang menunjukkan ilmu-Nya, dengan cara lebih utama menunjukkan dzat-Nya.

Itulah jalan-jalan terpenting yang disebutkan kaum Asy'ariyyah untuk menetapkan adanya Sang Pencipta. Syaikhul Islam telah memaparkannya, menjelaskan mana yang hak dan mana yang batil di dalamnya: ia membantah dan meruntuhkan yang batil, mendukung yang hak, serta memurnikannya apabila ia telah bercampur dengan sebagian kebatilan. Dari sini tampak jelas sejauh mana sikap adilnya terhadap para penentangnya dan penerimaannya terhadap kebenaran dari siapa pun yang membawanya.

Oleh karena itu, setelah diskusi-diskusi panjang dengan kaum Asy'ariyyah, ia berkata: *"Ilmu tentang penetapan Sang Pencipta Subhanahu tidak bergantung pada satu pun dari jalan-jalan yang diada-adakan itu, sekalipun jalan-jalan itu benar. Lalu bagaimana jika jalan-jalan itu batil? Namun seseorang apabila berdalil atas kebenaran dengan dalil yang sahih, maka ini tidak tercela secara mutlak, sebagaimana engkau dapati banyak dari ahli hadis, kaum sufi, dan para fukaha yang mencela orang yang menegakkan dalil akal yang sahih atas sebagian tuntutan-tuntutan agama, dan mereka menjadikan ini sebagai bagian dari ilmu kalam yang tercela. Padahal perkaranya tidaklah sebagaimana yang dikatakan mereka itu, bahkan dalil yang sahih diterima meskipun tidak diketahui ada orang lain yang berdalil dengannya. Akan tetapi dalil itu mungkin tercela karena sebab-sebab tertentu; seperti apabila di dalamnya terdapat bahaya sementara ada jalan lain yang mencukupi, bagaikan orang yang menempuh ke Makkah jalan yang jauh dan berbahaya padahal ada jalan yang dekat dan aman. Demikian pula apabila kebatilan dibantah dengan penolakan yang benar atau pertentangan yang benar. Namun yang tercela adalah*

apabila seseorang mengklaim kebenaran yang batil, atau apabila keimanan digantungkan pada bid'ah yang tidak disyariatkan oleh Allah Ta'ala dan Rasul-Nya. Lalu bagaimana apabila keduanya terkumpul sekaligus, sebagaimana yang diklaim oleh mereka itu di mana mereka berkata: tidak mungkin membenarkan Rasul — shallallahu 'alaihi wa sallam — kecuali dengan jalan-jalan nazhariyyah (teoritis) yang mereka ada-adakan itu."

Patut dicatat bahwa Syaikhul Islam sebelumnya telah menyebutkan bahwa jalan terbesar untuk menetapkan adanya Sang Pencipta adalah jalan Al-Qur'an yang berdiri di atas berdalil dengan dzat-dzat yang hadis dan makhluk-makhluk atas Pencipta-Nya. Allah Ta'ala berfirman: **"Apakah mereka diciptakan tanpa sesuatu pun ataukah mereka yang menciptakan (diri mereka sendiri)?"** [Al-Thur: 35]. Sebagaimana telah dijelaskan pula bahwa keimanan kepada Sang Pencipta dan pengakuan akan-Nya adalah perkara fitri, sehingga dalilnya bersifat daruri (pasti dengan sendirinya), dan bahwa banyak dari kaum Asy'ariyyah sendiri yang menegaskan hal tersebut.

Syaikhul Islam telah mengemukakan sejumlah besar dalil yang menunjukkan penetapan adanya Sang Pencipta, tanpa memerlukan premis-premis batil atau dugaan yang dibawa oleh para teolog (mutakallimun) tersebut. Mengingat Syaikhul Islam telah memaparkan dalil-dalil ini dalam satu tempat, maka barangkali cukup dengan menunjuk lokasinya saja tanpa perlu memperpanjang uraian dengan menyebutkan contoh-contohnya.

d. "Tauhid Rububiyah" atau "Keesaan Tuhan":

Yang dimaksud adalah mengesakan Allah dalam hal ketuhanan dan penciptaan. Tauhid jenis ini hampir tidak pernah

ditentang oleh golongan mana pun yang dikenal di kalangan anak cucu Adam. Para ulama Asyariyah seluruhnya telah menetapkannya dengan dalil tamanu' (saling menghalangi) yang masyhur. Inti dari dalil tersebut, sebagaimana dikatakan Al-Asy'ari, adalah: "Jika ada yang bertanya: Mengapa kalian mengatakan bahwa Pencipta segala sesuatu itu satu? Dikatakan kepadanya: Karena dua pencipta tidak mungkin pengelolaan keduanya berjalan teratur, tidak pula tersusun rapi. Dan keduanya, atau salah satunya, pasti akan ditimpa kelemahan. Sebab, apabila salah satu dari keduanya menghendaki menghidupkan seseorang sementara yang lain menghendaki mematikannya, maka tidak terlepas dari tiga kemungkinan: kehendak keduanya terlaksana semuanya, atau kehendak keduanya tidak terlaksana sama sekali, atau kehendak salah satunya terlaksana sementara yang lain tidak. Mustahil kehendak keduanya terlaksana sekaligus, karena mustahil suatu jasad berada dalam keadaan hidup dan mati pada saat yang bersamaan. Jika kehendak keduanya tidak terlaksana, maka keduanya pasti lemah, sedangkan yang lemah tidak bisa menjadi Tuhan dan tidak bisa bersifat qadim (azali). Dan jika kehendak salah satunya terlaksana sementara yang lain tidak, maka yang kehendaknya tidak terlaksana pasti lemah, sedangkan yang lemah tidak bisa menjadi Tuhan dan tidak bisa bersifat qadim. Maka apa yang kami kemukakan ini menunjukkan bahwa Pencipta segala sesuatu adalah satu. Dan Allah berfirman: **'Seandainya di langit dan di bumi terdapat tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya telah binasa.' (Al-Anbiya': 22). Inilah makna dari argumentasi kami tadi."**

Seluruh ulama Asyariyah mengemukakan dalil ini dengan beragam contoh yang mereka sajikan, seperti gerak dan diam,

menghidupkan dan mematikan, serta lainnya. Syaikhul Islam menegaskan bahwa dalil tamanu' adalah dalil yang sahih dan dapat mengantarkan kepada tujuan dalam menetapkan keesaan Allah dalam rububiyah-Nya. Namun demikian, ia mengkritik para ulama Asyariyah karena terjatuh dalam dua kesalahan: satu kesalahan dilakukan oleh generasi awal mereka, dan juga oleh yang datang kemudian yang menyetujui mereka; sedangkan kesalahan kedua dilakukan oleh generasi belakangan saja, bukan oleh generasi awal. Selain itu, Syaikhul Islam juga menyebutkan bahwa Al-Qur'an telah menghadirkan dua bukti (burhan) berkenaan dengan dalil ini yang menunjukkan keesaan Allah.

1. Adapun kesalahan yang dilakukan oleh generasi awal Asyariyah dan diikuti oleh generasi belakangan adalah apa yang dikemukakan Al-Asy'ari dalam kutipan sebelumnya, yaitu ketika ia berargumen untuk dalil tamanu' dengan firman Allah: **'Seandainya di langit dan di bumi terdapat tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya telah binasa.' (Al-Anbiya': 22).** Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa argumentasi ini keliru, karena ayat ini turun untuk menetapkan tauhid uluhiyah dan ibadah, bukan tauhid rububiyah. Syaikhul Islam mengaitkan kesalahan mereka dengan kekeliruan mereka dalam memahami maksud tauhid yang didakwahkan, di mana mereka mengira bahwa tauhid rububiyah yang mereka tetapkan itu adalah tauhid uluhiyah yang didakwahkan oleh para rasul. Hal ini telah dijelaskan sebelumnya. Syaikhul Islam menjelaskan perbedaan antara dalil tamanu' dan ayat tersebut dengan ungkapannya:

"Ayat ini bukan dimaksudkan sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian ahli kalam, yaitu menyebut dalil tamanu' yang menunjukkan keesaan Tuhan Yang Maha Tinggi dalam rububiyah-

Nya. Karena tamanu' mencegah terwujudnya sesuatu yang dibuat, bukan mewajibkan kerusakannya setelah terwujud. Tamanu' disebutkan dalam konteks sebab-sebab dan permulaan yang berjalan seperti illat-illat fa'iliyyah (sebab penggerak). Sedangkan yang kedua disebutkan dalam konteks hukum dan tujuan akhir yang disebutkan dalam konteks illat-illat yang bersifat tujuan (ghayah), sebagaimana firman Allah: **'Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan.' (Al-Fatihah: 5),** di mana Allah mendahulukan tujuan yang dimaksud atas sarana yang mengantarkan kepadanya."

Hal ini jelas, karena tamanu' menunjukkan bahwa seandainya ada lebih dari satu pencipta, niscaya makhluk-makhluk tidak akan terwujud, maka wujudnya mereka menunjukkan adanya satu Pencipta. Sedangkan ayat tersebut menunjukkan bahwa seandainya ada lebih dari satu ilah yang disembah, niscaya kerusakan akan terjadi. Jadi dalam ayat itu terdapat "penjelasan tentang tidak mungkinnya uluhiyah dari sisi kerusakan yang timbul akibat menyembah selain Allah, karena tidak ada kebaikan bagi makhluk kecuali dengan adanya yang disembah yang dimaksudkan karena Zat-Nya sendiri, dari sisi tujuan perbuatan mereka dan akhir dari gerak-gerik mereka. Dan selain Allah tidak layak untuk itu. Maka seandainya ada di langit dan bumi sesembahan selain-Nya, niscaya keduanya rusak dari sisi ini. Karena sesungguhnya Dia, Maha Suci, adalah yang disembah dan dicintai karena Zat-Nya sendiri, sebagaimana Dia adalah Tuhan Pencipta dengan kehendak-Nya. Dan inilah makna sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: 'Kata yang paling benar yang pernah diucapkan oleh seorang penyair adalah kata-kata Labid:

Ketahuilah, segala sesuatu selain Allah adalah sia-sia... dan setiap kenikmatan pasti akan sirna.

Oleh karena itu Allah berfirman dalam pembuka Kitab-Nya: **'Hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan.' (Al-Fatihah: 5),** dan mendahulukan nama Allah atas nama Rabb di awalnya dengan firman: **'Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam.' (Al-Fatihah: 1).** Maka yang disembah adalah yang dimaksud, yang dituju, yang dicintai karena Zat-Nya sendiri. Dia adalah tujuan sekaligus penolong, Dia adalah Pencipta yang mula-mula..."

Kesimpulannya, ayat tersebut turun untuk menetapkan tauhid uluhiyah yang mencakup tauhid rububiyah. Maknanya adalah: seandainya di keduanya, yakni langit dan bumi, terdapat tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya binasa. Namun kenyataannya keduanya tidak binasa, ini menunjukkan bahwa tidak ada tuhan selain Allah di keduanya.

2. Adapun kesalahan yang dilakukan oleh generasi belakangan Asyariyah adalah anggapan mereka bahwa pembagian dalam penetapan dalil tamanu' belum selesai, dan bahwa masih tersisa kemungkinan keempat, yaitu dikatakan: boleh jadi keduanya sepakat sehingga tidak berujung pada pertentangan.

Para ulama Asyariyah dalam menghadapi persoalan ini terbagi menjadi tiga kelompok:

a. Generasi awal, seperti Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, Al-Baqillani, dan Qadhi Abu Ya'la, menyebutkan dalil tamanu' dengan tiga kemungkinannya, dan tidak menyebutkan yang keempat, yaitu kemungkinan kesepakatan. Sebabnya adalah karena "mereka

mengetahui bahwa keharusan kesepakatan keduanya dalam kehendak mengharuskan kelemahan masing-masing keduanya, sebagaimana pertentangan keduanya mengharuskan kelemahan masing-masing keduanya. Maka sebagian dari mereka mengabaikan penyebutan formulasi ini, karena tujuan mereka adalah menjelaskan bahwa asumsi adanya dua pencipta mengharuskan kelemahan masing-masing keduanya. Maka apabila dikatakan bahwa salah satunya tidak mungkin menyelisihi yang lain, hal itu justru lebih jelas menunjukkan kelemahannya." Ini jelas tampak dari apa yang dilakukan mereka dalam kitab-kitab mereka, di mana mereka mengenyampingkan pembahasan panjang tentang kemungkinan yang rusak ini.

b. Sebagian generasi belakangan, seperti Al-Juwaini, Al-Syahrastani, dan Al-Razi, menetapkan dalil tamanu', tetapi kemudian mengemukakan kemungkinan keempat tersebut dan membantahnya dari berbagai sudut. Namun mereka menjawab "dengan berbagai wajah yang disanggah oleh orang lain."

3. Sebagian generasi belakangan memandang bahwa keberatan ini, yaitu kemungkinan kesepakatan, merupakan masalah pelik. Karena itu, sebagian dari mereka mengira bahwa tauhid hanya bisa diketahui melalui dalil naql (wahyu). Di antara yang mencela dalil tamanu' dan mengira bahwa keberatan kemungkinan kesepakatan itu melemahkannya adalah Al-Amidi.

Syaikhul Islam telah membantahnya dan menjelaskan bahwa dalil tamanu' adalah argumen rasional yang sahih sebagaimana ditetapkan oleh para pemikir ulung. Setelah memaparkan dalil tamanu' sebagaimana yang mereka kemukakan, ia berkata:

"Ketika dikatakan kepada mereka: Hal ini hanya berlaku jika kehendak keduanya bertentangan, sedangkan boleh jadi kehendak keduanya sepakat. Mereka menjawab: Jika keduanya sepakat, maka mustahil bahwa sesuatu yang satu pencipta lakukan itu sendiri adalah apa yang dilakukan oleh pencipta yang lain. Karena kemandiriaan salah satunya dalam perbuatan dan objek perbuatan menghalangi kemandirian yang lain dalam hal tersebut. Bahkan harus ada perbedaan antara objek perbuatan yang satu dengan objek perbuatan yang lain. Inilah makna firman Allah: **'Setiap tuhan pergi dengan apa yang diciptakannya.' (Al-Mu'minun: 91).** Dan ini mustahil, karena alam saling terkait satu sama lain dengan keterkaitan yang mengharuskan bahwa pencipta yang satu tidak bisa mandiri dari pencipta yang lain, mengingat sebagian bagian alam membutuhkan sebagian yang lain. Selain itu, pasti salah satunya akan mengungguli yang lain. Karena apa yang kami sebutkan tentang kemungkinan pertentangan keduanya itu dibangun di atas kemungkinan berbedanya kehendak keduanya, dan hal itu merupakan konsekuensi pasti dari keduanya yang sama-sama berkuasa. Karena jika keduanya berkuasa, maka perbedaan kehendak pasti mungkin terjadi. Dan jika diasumsikan bahwa perbedaan kehendak tidak mungkin terjadi, bahkan kesepakatan kehendak adalah suatu keharusan, maka itu justru lebih kuat menunjukkan peniadaan kekuasaan masing-masing keduanya. Karena jika salah satunya tidak boleh berkehendak dan berbuat kecuali sesuai dengan kehendak dan perbuatan yang lain, maka keduanya tidak ada yang berkuasa, kecuali jika yang lain menjadikannya berkuasa. Dan ini mengharuskan bahwa salah satunya tidak berkuasa kecuali jika yang lain tidak berkuasa. Dalam kedua skenario ini, keduanya sama-sama tidak berkuasa. Karena jika seseorang tidak bisa berkehendak dan berbuat kecuali

sesuai dengan kehendak dan perbuatan yang lain, dan yang lain pun demikian, sementara tidak ada di atas keduanya yang menjadikan keduanya berkuasa dan berkehendak, maka yang satu ini tidak berkuasa dan berkehendak hingga yang lain berkuasa dan berkehendak. Dan dalam kondisi demikian, jika masing-masing menjadikan yang lain berkuasa dan berkehendak, maka ini adalah lingkaran (daur) dalam hal pelaku dan sebab-sebab," dan itu mustahil.

Syaikhul Islam telah memperpanjang pembahasan tentang masalah ini dalam sebagian kitab-kitabnya, dan menjelaskan keabsahan dan kesahihan dalil ini. Ia sepakat dengan ulama Asyariyah dalam hal ini, dan kritiknya terhadap sebagian dari mereka tidak menyentuh kesimpulan argumentasi yang telah disepakati. Syaikhul Islam hanya bermaksud melengkapi kekurangan yang diduga oleh Al-Amidi dan selainnya mengurangi keabsahan dan kekuatan dalil tamanu'.

4. Syaikhul Islam, dalam rangkaian diskusinya tentang dalil tamanu', juga menyebutkan bahwa Al-Qur'an Al-Karim menghadirkan dalil-dalil rasional yang jelas untuk menetapkan keesaan Allah. Ia menjelaskan bahwa di antaranya adalah apa yang difirmankan Allah:

"Allah sekali-kali tidak mempunyai anak, dan sekali-kali tidak ada tuhan (yang lain) beserta-Nya. Kalau ada tuhan beserta-Nya, masing-masing tuhan itu akan membawa makhluk yang diciptakannya sendiri, dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain. Maha Suci Allah dari apa yang mereka sifatkan." (Al-Mu'minun: 91).

Ia menyebutkan bahwa ayat ini mengandung dua bukti pasti yang disebutnya dalam Syarh Al-Asfahaniyyah sebagai dua "konsekuensi yang lazim", yang menunjukkan keesaan Allah dalam uluhiyah-Nya. Syaikhul Islam ketika menjelaskan dua bukti ini tidak melewatkan kesempatan untuk mengingatkan perbedaan yang jelas antara metode para mutakallimun dan metode Al-Qur'an dalam hal ini. Para mutakallimun hanya bermaksud menetapkan tauhid rububiyah semata, karena mereka mengira bahwa itu adalah puncak tauhid yang didakwahkan oleh para rasul. Ini adalah metode yang terbatas, karena Al-Qur'an justru hadir dengan seruan kepada tauhid uluhiyah, karena itulah tujuan yang dimaksud. Adapun tauhid rububiyah, maka kaum musyrik pun sudah mengakuinya sebagaimana diketahui. Syaikhul Islam berkata:

"Tujuan Al-Qur'an adalah tauhid uluhiyah, yang mencakup apa yang mereka sebutkan, bukan sebaliknya. Karena itu Allah berfirman: **'Seandainya di langit dan di bumi terdapat tuhan-tuhan selain Allah, niscaya keduanya telah binasa.' (Al-Anbiya': 22).** Allah tidak mengatakan: seandainya di keduanya ada dua tuhan, melainkan yang dimaksudkan adalah tuhan-tuhan selain Tuhan yang telah diketahui bahwa Dia adalah Tuhan yang hak. Karena tidak ada seorang pun yang memperselisihkan bahwa Allah adalah Tuhan yang hak. Yang mereka perselisihkan hanyalah apakah boleh menjadikan selain-Nya sebagai tuhan padahal ia adalah milik-Nya..."

Sebelumnya telah disinggung dua konsekuensi atau dua bukti yang menjadi kemestian logis jika diasumsikan adanya dua Tuhan Pencipta. Dua konsekuensi yang batil itu adalah:

Konsekuensi pertama: yang ditunjukkan oleh firman Allah: **"Setiap tuhan pergi dengan apa yang diciptakannya." (Al-Mu'minun: 91).** Syaikhul Islam berkata:

"Adapun konsekuensi pertama, yaitu setiap tuhan pergi dengan apa yang diciptakannya, maka ini adalah kemestian yang pasti, baik diasumsikan keduanya setara dalam kekuasaan maupun berbeda tingkatannya. Dan meskipun kedua asumsi itu mustahil, namun kebatilan konsekuensi ini menunjukkan kemustahilan masing-masing keduanya. Hal itu karena telah jelas bahwa mustahil satu objek perbuatan merupakan perbuatan masing-masing keduanya secara mandiri, dan mustahil pula kerja sama di antara keduanya sedemikian rupa sehingga salah satunya tidak bisa berkuasa kecuali jika yang lain membantunya, dan tidak bisa berbuat kecuali jika yang lain membantunya. Yang menjelaskan hal ini adalah bahwa itu mustahil dengan sendirinya. Bahkan harus ada salah satu yang berkuasa untuk berbuat, berbuat dengan kehendaknya sendiri tanpa bantuan yang lain. Dan jika demikian, maka pasti objek perbuatannya berbeda dari objek perbuatan yang lain, dan ia pergi dengan objek perbuatannya, karena tidak ada keharusan bercampurnya dua objek perbuatan kecuali jika salah satu pelaku membutuhkan yang lain, seperti dua orang yang memikul kayu, yang satu tidak mampu memikulnya kecuali dengan bantuan yang lain, sehingga pengaruh masing-masing pada kayu itu tidak bisa dibedakan dari pengaruh yang lain. Adapun yang berkuasa, yang tidak mungkin membutuhkan penolong, dan kekuasaannya merupakan konsekuensi pasti dari Zat-Nya yang Maha Kaya yang tidak butuh kepada yang lain untuk menjadikannya berkuasa, maka objek perbuatannya pasti berbeda dan mandiri."

Kemudian ia berkata: "Dan... kerja sama keduanya mustahil dengan sendirinya, baik diasumsikan bahwa masing-masing mampu mandiri maupun tidak. Dan pertentangan keduanya pun mustahil dengan sendirinya. Bercampurnya salah satu objek perbuatan dengan yang lain tidak keluar dari pertentangan dan kerja sama. Karena jika itu terjadi dengan kehendak yang lain, maka kerja sama menjadi konsekuensinya. Dan jika tanpa kehendaknya, maka pertentangan menjadi konsekuensinya. Keduanya mustahil dalam diri dua Tuhan yang diasumsikan. Dan apa yang menghasilkan kemustahilan, maka ia mustahil.

Maka jelaslah bahwa seandainya bersama Allah ada tuhan-tuhan yang mencipta, niscaya setiap tuhan pergi dengan apa yang diciptakannya. Namun yang ada justru sebaliknya; karena alam saling terkait satu sama lain, sebagiannya bergantung pada sebagian yang lain, tidak ada satu makhluk pun kecuali ia terhubung dengan makhluk-makhluk lainnya, membutuhkan dan terikat dengannya."

Kemudian setelah menjelaskan bagaimana makhluk-makhluk saling membutuhkan satu sama lain, ia berkata: "Maka jelaslah ketiadaan konsekuensi dalam firman Allah: **'Setiap tuhan pergi dengan apa yang diciptakannya.' (Al-Mu'minun: 91).** Allah Maha Suci menghapus penafian konsekuensi itu karena sudah jelas dan terang. Karena setiap tuhan pergi dengan makhluknya, menyendiri dengannya, dan mandiri dengannya, adalah sesuatu yang kebatilannya sudah jelas bagi semua orang yang berakal. Dan premis-premis yang sudah jelas tidak perlu disebutkan dalam penjelasan yang fasih, yang merupakan metode Al-Qur'an." Maksudnya: seandainya bersama-Nya ada tuhan lain, maka setiap tuhan pasti pergi dengan makhluk-makhluknya. Namun hal ini

tidak terjadi, karena alam saling terkait satu sama lain, dan tidak ada alam yang terpisah dari alam ini. Maka itu menunjukkan bahwa Penciptanya hanya satu.

Adapun konsekuensi kedua: ditunjukkan oleh firman Allah: **"Dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain." (Al-Mu'minun: 91).** Syaikhul Islam berkata:

"Adapun bukti kedua, yaitu konsekuensi bahwa sebagian mengalahkan sebagian yang lain, dan itu mencegah ketuhanan pihak yang dikalahkan: Karena mustahil salah satunya berkuasa atas sesuatu yang persis sama dengan yang dikuasai oleh yang lain, sebab itu mengharuskan bahwa apa yang diperbuat oleh salah satunya dapat diperbuat pula oleh yang lain padahal itu sudah menjadi perbuatan pihak pertama. Dan mustahil keduanya tidak berkuasa kecuali jika yang satu memungkinkan dan memberdayakan yang lain, karena itu mengharuskan bahwa tidak ada satu pun di antara keduanya yang berkuasa. Maka mustahil masing-masing berkuasa secara mandiri, dan mustahil keduanya berkuasa atas satu objek perbuatan yang sama. Ini mengharuskan bahwa tidak ada satu objek perbuatan pun yang terwujud, baik dengan kemandirian salah satunya maupun dengan keikutsertaan keduanya. Dan itu menghalangi salah satunya untuk menjadi yang berkuasa.

Begitu pula mustahil keduanya setara dalam kekuasaan. Karena jika masing-masing dapat menghalangi yang lain dari berbuat, maka berbuat menjadi mustahil, dan kekuasaan pun hilang dari masing-masing keduanya. Dan jika ia tidak dapat menghalanginya, maka ia tidak berkuasa atas apa yang dikuasai oleh yang lain. Sebab seandainya ia berkuasa atas hal itu, tentu ia bisa melakukannya, namun itu mustahil.

Dan jika ia tidak berkuasa atas apa yang dikuasai oleh yang lain, maka kekuasaannya tidak sederajat dengan kekuasaan yang lain. Karena dua hal yang sederajat adalah dua hal yang satu dapat menggantikan dan menempati posisi yang lain.

Jika kesetaraan dua kekuasaan mustahil, maka harus salah satunya lebih berkuasa dari yang lain. Dalam kondisi demikian, yang lebih kuat dan lebih berkuasa pasti mengalahkan yang lebih lemah. Inilah makna firman Allah: **'Dan sebagian dari tuhan-tuhan itu akan mengalahkan sebagian yang lain.' (Al-Mu'minun: 91)."**

Kesimpulannya: jika diasumsikan ada dua tuhan, maka harus salah satunya lebih berkuasa dari yang lain. Yang lebih berkuasa pasti mengungguli yang berada di bawahnya dalam hal kekuasaan. Dan jika sebagian mengungguli sebagian yang lain, maka yang unggul itulah Tuhan yang menguasai, yang mandiri dalam berbuat sendirian.

Pembahasan Kedua: Tentang Nama-Nama dan Sifat-Sifat Allah

Pendahuluan

Pembahasan ini dianggap sebagai pembahasan yang paling penting dan paling luas di antara pembahasan-pembahasan terperinci dalam bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap ulama Asyariyah. Masalah sifat-sifat Allah merupakan salah satu masalah besar dalam akidah yang telah menjadi perdebatan di antara berbagai golongan sejak munculnya aliran-aliran dalam Islam. Ia juga merupakan batu uji terkuat untuk membedakan

siapa yang berjalan di atas mazhab salaf saleh dari siapa yang rela mengikuti salah satu golongan ahli hawa nafsu.

Masalah sifat ini, khusus bagi ulama Asyariyah, memiliki kedudukan tersendiri mengingat perbedaan dan keguncangan pendapat mereka di dalamnya:

- Ada sifat-sifat yang mereka sepakati untuk ditetapkan, seperti tujuh sifat.
- Ada sifat-sifat yang mereka sepakati untuk ditakwilkan, seperti sifat-sifat ikhtiyariyyah (yang berkaitan dengan kehendak).
- Ada sifat-sifat yang mereka perselisihkan, seperti sifat-sifat khabariyyah, dan juga sifat uluw (ketinggian) dan istiwa' (bersemayam).

Perbedaan ini kadang terjadi antara generasi awal Asyariyah dengan generasi belakangan, atau bahkan pada seorang individu, di mana ia kadang condong kepada penetapan dan kadang kepada takwil. Meskipun begitu, yang telah menjadi pegangan resmi mazhab cenderung didominasi oleh takwil.

Di samping itu, sebagian sifat pendapat mereka tentangnya bisa tampak guncang karena perbedaan aspek yang dikaitkan dengannya. Misalnya sifat istiwa': Abu Al-Hasan Al-Asy'ari menetapkannya dan menjelaskan bahwa ia menunjukkan sifat uluw bagi Allah, serta melarang mentakwilkannya dengan makna "menguasai" (istila'). Namun di sisi lain, ia tidak menjadikannya termasuk sifat-sifat ikhtiyariyyah Allah, karena ia menafikan sifat-sifat ini dari Allah. Oleh karena itu, ia menafsirkan istiwa' sebagai suatu perbuatan yang Allah lakukan terhadap 'Arsy dan

menamakannya istiwa', sehingga ia menjadikannya seperti penciptaan langit dan bumi, agar termasuk dalam kategori objek perbuatan yang terpisah dari-Nya, bukan termasuk perbuatan-perbuatan yang melekat pada-Nya, agar tidak ada hal-hal yang baru (hawadits) yang melekat pada-Nya.

Adapun Ahlus Sunnah tidak membedakan antara dua hal ini, antara perbuatan yang lazim (tidak berpindah) dan yang muta'addi (berpindah kepada objek). Keduanya sama-sama merupakan perbuatan Allah yang melekat pada-Nya, sesuai dengan keagungan dan kebesaran-Nya, sebagaimana akan datang penjelasannya insya Allah.

Telah disebutkan sebelumnya bahwa di antara asas-asas metode Syaikhul Islam adalah sikapnya yang adil terhadap lawan-lawannya. Para ulama Asyariyah mendapat bagian yang cukup besar dari keadilan itu. Oleh karena itu, ia mengakui hal-hal yang mereka sepakati dengan mazhab salaf secara global, seperti penetapan nama-nama, tujuh sifat, dan apa yang ditetapkan oleh generasi awal mereka seperti Al-Asy'ari, Al-Baqillani, dan lainnya. Ia bahkan menjadikan pendapat-pendapat mereka sebagai hujah atas generasi belakangan yang menyelisihi mereka dalam banyak masalah.

Mengingat banyaknya masalah yang berkaitan dengan pembahasan ini dan cabang-cabangnya, maka sangat tepat jika pembahasan ini mencakup muqaddimah-muqaddimah dan kaidah-kaidah umum, kemudian diskusi-diskusi terperinci tentang sifat-sifat yang telah menjadi pegangan resmi mazhab Asyariyah untuk menafikan atau mentakwilkannya. Semua ini dipaparkan setelah penyajian singkat tentang pendapat-pendapat umum dalam masalah sifat.

Oleh karena itu, masalah-masalah dalam pembahasan ini akan disusun sebagai berikut:

Pengantar: tentang pendapat-pendapat berbagai golongan dalam masalah sifat, kemudian ringkasan pendapat-pendapat ulama Asyariyah di dalamnya.

Pertama: penetapan ulama Asyariyah terhadap nama-nama Allah.

Kedua: sifat-sifat yang mereka tetapkan.

Ketiga: sifat-sifat yang mereka takwilkan.

Bagian ketiga ini mencakup:

a. Hujah-hujah umum ulama Asyariyah atas sifat-sifat yang mereka nafikan atau takwilkan, dan sikap Syaikhul Islam terhadapnya.

b. Kaidah-kaidah umum dalam bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap ulama Asyariyah dalam masalah sifat.

c. Pembahasan terperinci dengan ulama Asyariyah dalam masalah sifat:

1. Sifat-sifat ikhtiyariyyah.
2. Sifat-sifat khabariyyah.
3. Kalam Allah.
4. Uluw (ketinggian Allah).

Pendahuluan

Mencakup:

A. Ringkasan Pendapat Berbagai Golongan tentang Sifat-Sifat Allah

Pendapat berbagai golongan tentang sifat-sifat Allah dan penetapannya bagi Allah Ta'ala sangat beragam. Berikut adalah pendapat-pendapat terpenting:

1. Pendapat Jahmiyyah, yang menafikan semua nama dan sifat Allah. Sejalan dengan mereka dalam hal ini adalah banyak kalangan filosof, kelompok Batiniyyah, dan lainnya yang menggambarkan Allah hanya dengan penafian dan relasi semata.
2. Pendapat Mu'tazilah yang menetapkan nama-nama Allah namun menafikan sifat-sifat-Nya. Namun penetapan mereka terhadap nama-nama itu tidak memberi manfaat apa pun, karena mereka berpendapat bahwa nama-nama itu entah sekadar tanda pengenal belaka yang tidak menunjukkan sifat, atau mereka mengatakan: Maha Mengetahui tanpa ilmu, Mahakuasa tanpa kuasa.
3. Pendapat Asy'ariyyah yang menetapkan nama-nama dan sebagian sifat Allah, serta menta'wil sebagiannya—dengan perbedaan di antara mereka sendiri—atau menyerahkan maknanya (tafwidh).
4. Pendapat Musyabbihah yang menetapkan sifat-sifat Allah, namun menjadikannya sejenis dengan sifat-sifat makhluk, sehingga mereka menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya.
5. Pendapat golongan yang bersikap menunggu: sebagian mereka mengatakan boleh jadi yang dimaksud dengan sifat-sifat itu adalah sesuatu yang layak bagi Allah, atau perkara

lain. Sebagian lainnya sama sekali tidak membahas hal itu, melainkan hanya mencukupkan diri dengan membaca Al-Qur'an dan hadis.

6. Terdapat pula sebagian orang-orang ekstrem yang berkata: jika kita menetapkan sifat-sifat-Nya, berarti kita menyerupakan-Nya dengan sesuatu yang ada; dan jika kita menafikannya, berarti kita menyerupakan-Nya dengan sesuatu yang tidak ada. Oleh karena itu, yang terbaik adalah meniadakan kedua sisi yang saling berlawanan itu, sehingga dikatakan: tidak ada dan tidak pula tiada, tidak hidup dan tidak pula mati. Sebagian lainnya berkata: tidak ada, dan tidak pula bukan ada, tidak tiada, dan tidak pula bukan tiada—dan seterusnya. Mereka inilah orang-orang ekstrem dari kalangan Qaramithah, Batiniyyah, dan kaum zindik. Yang mengherankan, Syaikh al-Islam menyebutkan bahwa ada segolongan dari mereka yang—ketika melihat bahwa pendapat golongan yang menetapkan sifat mengharuskan penyerupaan dengan yang ada, pendapat golongan yang menafikan mengharuskan penyerupaan dengan yang tidak ada, dan pendapat golongan ekstrem yang meniadakan kedua sisi yang berlawanan mengharuskan penyerupaan dengan yang mustahil ada—akhirnya berpaling kepada sikap diam dan menahan diri. Mereka berkata: "Kami tidak mengatakan bukan ada dan tidak pula tiada, tidak hidup dan tidak pula mati. Maka kami tidak menafikan kedua sisi yang berlawanan itu, melainkan kami diam dari keduanya. Kami menahan diri dari keduanya, tidak menetapkan hukum pada yang satu maupun yang lainnya. Kami tidak mengatakan:

bukan ada dan tidak pula tiada; namun kami pun tidak mengatakan: Dia ada, dan tidak pula mengatakan: Dia tiada."

7. Pendapat Ahlus Sunnah yang menetapkan apa yang Allah tetapkan bagi diri-Nya sendiri dan apa yang ditetapkan oleh Rasul-Nya, Muhammad shalallahu 'alaihi wasallam, tanpa tahrif (pengubahan makna), tanpa takyif (mempertanyakan hakikat), tanpa tamtsil (penyerupaan), dan tanpa ta'thil (penafian). Mereka menetapkan sifat-sifat Allah sesuai dengan apa yang layak bagi keagungan dan kebesaran-Nya.

Syaikh al-Islam memiliki pembagian yang cermat tentang pendapat berbagai golongan yang mengaku mengikuti Sunnah. Beliau berkata: "Kesimpulan perkaranya: bahwa kemungkinan pembagian dalam ayat-ayat sifat dan hadis-hadisnya ada enam bagian:

- Dua bagian berpendapat: diberlakukan sesuai makna lahirnya.
- Dua bagian berpendapat: maknanya bertentangan dengan makna lahirnya.
- Dua bagian lainnya bersikap diam.

Adapun golongan pertama terbagi menjadi dua:

Pertama: yang memberlakukan teks sesuai makna lahirnya dan menjadikan makna lahir itu sejenis dengan sifat-sifat makhluk. Mereka inilah Musyabbihah. Pendapat mereka batil dan ditolak oleh ulama Salaf.

Kedua: yang memberlakukan teks sesuai makna lahirnya yang layak bagi keagungan Allah, sebagaimana makna lahir nama al-'Alim (Maha Mengetahui), al-Qadir (Mahakuasa), al-Rabb (Tuhan), al-Ilah (Sembahan), al-Mawjud (Yang Ada), al-Dzat (Zat), dan semisalnya diberlakukan sesuai makna lahir yang layak bagi keagungan Allah...

Adapun dua bagian yang menafikan makna lahirnya—yaitu mereka yang berpendapat bahwa tidak ada satu pun kandungan makna yang merupakan sifat Allah, dan bahwa Allah tidak memiliki sifat tsubutiyyah (positif) sama sekali, melainkan sifat-sifat-Nya hanyalah salbiyyah (negatif), atau idhafiyyah (relasional), atau gabungan keduanya; atau mereka yang menetapkan sebagian sifat—yakni tujuh, delapan, atau lima belas sifat—atau menetapkan al-ahwal tanpa sifat, dan mengakui dari sifat-sifat khabariyyah hanya yang terdapat dalam Al-Qur'an saja tanpa hadis, sesuai dengan pendapat-pendapat para ahli kalam yang telah dikenal—mereka terbagi menjadi dua bagian:

(Bagian pertama) menta'wil teks dan menentukan maksudnya, seperti pernyataan mereka: istawa bermakna istawla (menguasai), atau bermakna ketinggian derajat dan kedudukan, atau bermakna tampaknya cahaya-Nya pada 'Arsy, atau bermakna berakhirnya ciptaan kepada-Nya, dan berbagai makna lain yang dikemukakan para ahli kalam.

(Bagian kedua) berkata: Allah lebih tahu tentang apa yang dimaksud-Nya, namun kami tahu bahwa Dia tidak bermaksud menetapkan sifat di luar apa yang telah kami ketahui.

Adapun dua bagian yang bersikap menunggu:

(Satu golongan) berkata: boleh jadi makna lahirnya yang layak bagi keagungan Allah, dan boleh jadi pula yang dimaksud bukan sifat Allah—dan semisalnya. Inilah jalan yang ditempuh banyak ahli fikih dan lainnya.

(Golongan lain) menahan diri dari semua itu, tidak lebih dari sekadar membaca Al-Qur'an dan hadis, dengan memalingkan hati dan lisan mereka dari berbagai perkiraan makna tersebut.

Keenam bagian ini tidak mungkin seseorang keluar dari salah satunya."

Kemudian beliau menjelaskan bahwa yang benar adalah jalan Salaf, bahwa di dalamnya terdapat keselamatan dan petunjuk, dan bahwa jalan-jalan lainnya—khususnya jalan para filosof dan ahli kalam—bisa mengandung kebinasaan dan kehancuran.

B. Pendapat Asy'ariyyah tentang Sifat-Sifat Allah

Pada pembahasan tentang perkembangan mazhab Asy'ari dan tokoh-tokoh terkemukanya, telah ditelusuri pendapat-pendapat Asy'ariyyah dalam masalah sifat dan lainnya, dan telah tampak perbedaan serta keberagaman pendapat mereka dalam masalah sifat. Hal tersebut dapat diringkas sebagai berikut:

1. Asy'ariyyah sepakat menetapkan tujuh sifat aqliyyah, dan berbeda pendapat mengenai sifat al-baqa' (keabadian).
2. Asy'ariyyah sepakat menafikan sifat-sifat ikhtiyariyyah dari Allah—yang mereka istilahkan dengan "hulul al-hawadits" (bersemayamnya hal-hal yang baru)—seperti sifat kalam, ridha, murka, gembira, datang, turun, dan sifat-sifat lainnya.

Inilah pokok mazhab Ibnu Kullab, yang diikuti oleh al-Asy'ari dan para pengikutnya. Sifat-sifat yang disebutkan dalam teks, sebagian mereka tetapkan dengan cara yang tidak bertentangan dengan pokok ini, dan sebagian lainnya mereka ta'wil—sebagaimana yang umum dalam mazhab banyak Asy'ariyyah. Syaikh al-Islam telah menjelaskan mazhab Asy'ariyyah dalam hal ini, seraya berkata:

"Oleh karena pokok mazhab Ibnu Kullab dan orang-orang yang sepakat dengannya—seperti al-Harits al-Muhasibi, Abu al-Abbas al-Qalanisi, Abu al-Hasan al-Asy'ari, para qadhi: Abu Bakr bin al-Thayyib, Abu Ya'la al-Farra', Abu Ja'far al-Samnani, Abu al-Walid al-Baji, dan tokoh-tokoh lainnya seperti Abu al-Ma'ali al-Juwayni dan yang semisalnya, Abu al-Wafa' Ibnu 'Aqil, dan Abu al-Hasan Ibnu al-Zaghuni dan yang semisalnya—adalah bahwa Tuhan tidak boleh disifati dengan sesuatu yang terjadi atas kehendak dan kuasa-Nya; mereka mengungkapkan hal ini dengan: 'tidak boleh ada hal-hal yang baru bersemayam pada-Nya,' dan mereka sepakat dalam hal ini dengan Jahm bin Shafwan dan para pengikutnya dari kalangan Jahmiyyah dan Mu'tazilah—maka mereka dalam menyikapi sifat-sifat Tuhan yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah berada pada salah satu dari dua pendapat: entah menjadikan semua sifat itu sebagai makhluk yang terpisah dari-Nya—sehingga mereka mengatakan: kalam Allah adalah makhluk yang terpisah dari-Nya, Allah tidak disifati dengan kalam yang melekat pada diri-Nya; demikian pula ridha, murka, kedatangan, kehadiran, turun-Nya, dan seterusnya adalah makhluk yang terpisah dari-Nya, Allah tidak disifati dengan sesuatu pun yang melekat pada diri-Nya menurut mereka. Jika mereka menyebut hal-hal ini sebagai 'sifat fi'l' (sifat perbuatan), maksudnya adalah

bahwa semua itu terpisah dari Allah, berdiri sendiri di luar-Nya, hanya dinisbatkan kepada-Nya, bukan sifat yang melekat pada diri-Nya. Oleh karena itu, banyak dari mereka menyebut ayat-ayat ini sebagai 'ayat-ayat idhafah' dan 'hadis-hadis idhafah,' dan mereka mengingkari orang yang menyebutnya 'ayat-ayat sifat' dan 'hadis-hadis sifat.' Atau mereka menjadikan semua makna ini sebagai sesuatu yang qadim (azali), dan berkata: turun-Nya, datang-Nya, kehadiran-Nya, gembira-Nya, murka-Nya, ridha-Nya, dan semisalnya adalah qadim azali—sebagaimana mereka berkata bahwa Al-Qur'an adalah qadim azali. Kemudian di antara mereka ada yang menjadikannya satu makna tunggal, dan ada pula yang menjadikannya berupa huruf-huruf, atau huruf-huruf dan suara-suara yang qadim azali, meskipun tersusun secara intrinsik; dan mereka berkata: ada perbedaan antara susunan wujudnya dan susunan hakikatnya."

Adapun ucapannya: "kemudian di antara mereka ada yang menjadikannya berupa huruf-huruf, atau huruf-huruf dan suara-suara yang qadim..."—ini merujuk kepada pendapat sebagian Hanabilah yang ingin mengikuti guru-guru mereka dari Hanabilah bahwa kalam Allah berupa huruf dan suara, sambil tetap berpegang pada pokok mazhab Ibnu Kullab dan al-Asy'ari. Adapun yang membedakan antara susunan wujud dan susunan hakikat adalah Ibnu al-Zaghuni, yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah huruf-huruf dan suara-suara yang azali kemudian tersusun dari sisi wujud, bukan dari sisi hakikat—dan ini adalah pendapat yang lemah dan gugur.

Analisis Syaikh al-Islam di atas—sebagai orang yang paling mengetahui mazhab Asy'ari—menjelaskan bagaimana sebagian Asy'ariyyah bisa menggabungkan antara penetapan sebagian sifat

dengan keyakinan terhadap pokok mazhab Kullabi. Yang perlu dicatat, Asy'ariyyah dalam menyikapi sebagian sifat seperti istiwa', turun, dan datang, menafsirkannya sesuai dengan pendapat pertama—yakni menjadikannya sebagai perbuatan yang terpisah dari Allah Ta'ala. Sedangkan dalam sifat seperti ridha dan murka, mereka menafsirkannya sesuai dengan pendapat kedua—yakni menjadikannya azali. Oleh karena itu, mereka terkenal dengan doktrin al-muwafah, yang menurut mereka berarti: Allah senantiasa ridha terhadap orang yang diketahui-Nya akan mati dalam keadaan beriman meskipun ia hidup sebagian besar usianya dalam kekafiran, dan Allah senantiasa murka terhadap orang yang diketahui-Nya akan mati dalam keadaan kafir meskipun ia hidup sebagian besar usianya dalam keimanan.

3. Adapun sifat-sifat khabariyyah seperti wajah, dua tangan, mata, tangan kanan, genggaman, betis, telapak kaki, jari-jari, dan lainnya—para Asy'ariyyah berselisih pendapat tentangnya:

a. Tokoh-tokoh awal mereka menetapkannya secara umum. Sifat wajah, dua tangan, dan mata ditetapkan oleh al-Asy'ari, al-Baqillani, Ibnu Furak, al-Bayhaqi, dan lainnya. Adapun sifat dua tangan, genggaman, telapak kaki, dan jari-jari, mayoritas mereka menta'wilnya—seperti Abu al-Hasan al-Thabari, murid al-Asy'ari—yang juga berpendapat bahwa Allah Maha Melihat tanpa mata, dan seperti Ibnu Furak serta al-Bayhaqi. Oleh karena itu dikatakan bahwa tokoh-tokoh awal Asy'ariyyah menetapkan sifat-sifat khabariyyah secara umum, karena penetapan mereka terbatas pada sebagian sifat yang ada dalam Al-Qur'an, yaitu wajah, dua tangan, dan mata. Meskipun demikian, penetapan sebagian dari

mereka terhadapnya didasarkan pada pendekatan tafwidh (penyerahan makna).

b. Adapun tokoh-tokoh belakangan mereka menta'wil sifat-sifat ini, seperti al-Baghdadi, al-Juwayni, dan yang datang setelah mereka. Inilah yang menjadi pendapat yang mapan dalam mazhab Asy'ari. Meskipun para tokoh belakangan biasanya mengutip dua pendapat dalam mazhab mereka: ta'wil—yang mereka unggulkan—atau penetapan dengan syarat tafwidh.

4. Adapun sifat 'uluw (ketinggian) dan istiwa' (bersemayam), nasibnya sama seperti sifat-sifat khabariyyah:

a. Tokoh-tokoh awal mereka menetapkannya, seperti al-Asy'ari, para muridnya, dan al-Baqillani.

b. Kemudian ta'wil terhadapnya mulai muncul pada waktu yang relatif awal, melalui Ibnu Furak—meskipun ia memiliki pendapat lain yang menetapkannya—al-Baghdadi, al-Bayhaqi, dan al-Juwayni yang secara tegas menafikan 'uluw dan menta'wil istiwa' dengan istawla (menguasai) sebagaimana pendapat Mu'tazilah.

5. Adapun sifat kalam, pokok mazhab yang dipegang tokoh-tokoh awal Asy'ariyyah tetap bertahan—yaitu menetapkan keazaliannya, berpendapat dengan kalam nafsi (firman batin), dan menganggapnya tunggal—dan para tokoh belakangan pun mengikutinya dengan beberapa perbedaan dalam rincian.

Inilah ringkasan pendapat Asy'ariyyah tentang sifat-sifat Allah secara garis besar. Sifat-sifat yang tidak disebutkan di atas, entah masuk dalam kategori sifat fi'liyyah sehingga mereka

menta'wilnya, atau masuk dalam kategori sifat khabariyyah sehingga pendapat mereka tentangnya beragam.

Syaikh al-Islam memiliki beberapa perincian seputar pendapat Asy'ariyyah dalam masalah sifat. Beliau misalnya berkata: "Penetapan sifat secara umum adalah mazhab golongan Shifatiyyah, dari kalangan Kullabiyyah, Asy'ariyyah, Karramiyyah, ahli hadis, mayoritas kaum sufi, Hanabilah, kebanyakan Malikiyyah dan Syafi'iyyah—kecuali yang menyimpang dari mereka—serta banyak atau bahkan kebanyakan Hanafiyyah; dan itulah pendapat kaum Salafiyyah. Namun penambahan dalam penetapan hingga batas penyerupaan adalah pendapat 'al-Ghaliyyah' dari kalangan Rafidhah dan orang-orang yang tidak memahami manhaj ahli hadis serta sebagian yang menyimpang.

Di antara penafian Jahmiyyah dan penetapan Musyabbihah terdapat beberapa tingkatan:

Asy'ariyyah: sebagian mereka sejalan dengan Musyabbihah dalam sifat khabariyyah; mayoritas mereka sejalan dengan Musyabbihah dalam sifat yang terdapat dalam hadis; sedangkan dalam sifat yang terdapat dalam Al-Qur'an, mereka memiliki dua pendapat: al-Asy'ari, al-Baqillani, dan tokoh-tokoh awal mereka menetapkannya; sebagian lainnya mengakui sebagian sifat itu saja. Namun di sisi lain, mereka mengandung unsur kejahmiahan, karena al-Asy'ari banyak menyerap pemikiran al-Jubba'i—guru kaum Mu'tazilah—dan keterpengaruhannya dalam ilmu kalam dengannya disepakati oleh para muridnya maupun yang lainnya. Ibnu al-Baqillani lebih banyak menetapkan sifat dibandingkan al-Asy'ari sebagaimana dalam kitab al-Ibanah. Setelah Ibnu al-

Baqillani adalah Ibnu Furak yang menetapkan sebagian dari apa yang ada dalam Al-Qur'an. Adapun al-Juwayni—dan orang-orang yang mengikuti jalannya—mereka cenderung ke mazhab Mu'tazilah; karena Abu al-Ma'ali banyak membaca kitab-kitab Abu Hasyim dan sedikit mengenal atsar, sehingga keduanya mempengaruhinya secara bersamaan. Al-Qusyayri adalah murid Ibnu Furak, itulah sebabnya mazhab Asy'ari semakin mengeras sejak saat itu, dan timbul perselisihan antara Asy'ariyyah dan Hanabilah padahal sebelumnya mereka saling berdekatan atau berdampingan dengan damai..."

Kemudian beliau berbicara tentang Hanabilah: yang di antara mereka cenderung ke mazhab Asy'ariyyah, dan yang cenderung kepada penetapan sifat; lalu beliau berkata: "Dan tidak diragukan bahwa Asy'ariyyah Khurasan telah condong kepada ta'thil (penafian sifat), dan banyak dari Hanabilah yang berlebihan dalam penetapan sifat."

Di tempat lain, Syaikh al-Islam memaparkan mazhab Asy'ariyyah dalam sifat-sifat khabariyyah dan berkata setelah menyebut sejumlah tokoh mereka: "Tidak ada seorang pun dari mereka kecuali menetapkan sifat-sifat khabariyyah sesuai kehendak Allah. Inti mazhab ini adalah: menetapkan setiap sifat yang ada dalam Al-Qur'an; adapun sifat-sifat yang terdapat dalam hadis: sebagian mereka menetapkannya dan sebagian lagi tidak menetapkannya." Syaikh al-Islam juga menyebutkan bahwa umumnya tokoh-tokoh awal Asy'ariyyah menetapkan sifat-sifat yang diketahui melalui sumber sam'i (wahyu), sebagaimana mereka menetapkan sifat-sifat yang diketahui melalui akal. Sedangkan tokoh-tokoh belakangan seperti Abu al-Ma'ali dan lainnya tidak menetapkan kecuali sifat-sifat aqliyyah; adapun sifat

khabariyyah, sebagian mereka menafikannya dan sebagian lainnya bersikap menunggu seperti al-Razi dan al-Amidi. Kemudian beliau menjelaskan bahwa orang-orang yang menafikan sifat khabariyyah terbagi: sebagian menta'wilnya dan sebagian menyerahkan maknanya (tafwidh). Dengan demikian, Asy'ariyyah dalam masalah sifat berputar antara penetapan, ta'wil, atau tafwidh; dan tidak diragukan bahwa jurang perbedaan dalam hal itu antara tokoh-tokoh awal dan belakangan sangatlah lebar.

Kita beralih kepada perincian mazhab mereka, baik yang mereka tetapkan seperti nama-nama dan sifat aqliyyah, maupun yang dita'wil oleh tokoh-tokoh awal dan belakangan seperti sifat ikhtiyariyyah, khabariyyah, dan lainnya—disertai pemaparan diskusi Syaikh al-Islam terhadap semua itu.

Pertama: Nama-Nama Allah Ta'ala

Penetapan nama-nama Allah Ta'ala yang bersumber dari wahyu adalah hal yang disepakati oleh Asy'ariyyah. Mereka sangat bersemangat dalam menulis tentangnya—meskipun hal itu pada umumnya dipicu oleh hubungan erat yang terjadi antara Asy'ariyyah dan tasawuf, serta perhatian kaum sufi terhadap nama-nama Allah dan apa yang mereka klaim sebagai rahasia-rahasianya—merupakan sesuatu yang sudah dikenal.

Di antara tokoh Asy'ariyyah yang menulis tentang nama-nama Allah dan maknanya:

1. Abu Sulayman al-Khaththabi, dalam kitabnya *Sya'n al-Du'a'*.
2. Al-Halimi, dalam kitabnya *Al-Minhaj fi Syu'ab al-Iman*.

3. Al-Bayhaqi, dalam kitabnya *Al-Asma' wa al-Sifat*. Dalam penjelasannya, ia bersandar pada dua kitab yang disebutkan sebelumnya.
4. Al-Qusyayri, dalam kitabnya *Syarh Asma' Allah al-Husna*.
5. Al-Ghazali, dalam kitabnya *Al-Maqshad al-Asna fi Syarh Ma'ani Asma' Allah al-Husna*.
6. Al-Razi, dalam kitabnya *Lawami' al-Bayyinat, Syarh Asma' Allah Ta'ala wa al-Sifat*.

Semua kitab ini telah dicetak. Al-Qurthubi memiliki kitab terkenal tentang nama-nama dan sifat-sifat yang hingga kini masih berupa manuskrip. Demikian pula Abu Bakr Ibnu al-'Arabi dan al-Wahidi masing-masing memiliki kitab dalam topik ini. Selain itu, sebagian tokoh Asy'ariyyah terkadang menyinggung makna-makna nama-nama Allah dalam karya-karya mereka.

Kaum Asy'ariyyah tidak memiliki pendapat-pendapat yang menonjol terkait nama-nama Allah secara umum, dan perbedaan pendapat yang muncul pada sebagian persoalannya pun kerap juga dialami oleh kelompok lain. Oleh karena itu, tidak perlu memperpanjang pembahasan masalah ini, dan cukup kiranya untuk mengisyaratkan dua hal:

Pertama: Hal-hal yang disepakati oleh mayoritas Asy'ariyyah dengan mayoritas ulama Salaf, di antaranya:

1. Bahwa nama-nama Allah bersifat tauqifiyyah (hanya berdasarkan dalil syariat). Hal ini disebutkan oleh mayoritas ulama Asy'ariyyah, meskipun al-Baqillani berbeda pendapat dalam hal ini. Bahkan sebagian dari mereka yang menyatakan bahwa nama-nama Allah bersifat tauqifiyyah

ternyata dalam praktiknya menyebutkan sejumlah nama yang tidak terdapat dalam syariat—sebagaimana akan dijelaskan.

2. Bahwa nama-nama Allah tidak bersifat beku tanpa makna. Oleh karena itu, para ulama bersungguh-sungguh dalam mensyarahnya, menjelaskan maknanya, dan menyebutkan sifat-sifat Allah yang dikandungnya. Syaikhul Islam pernah mengkritik keras Ibnu Hazm yang berpendapat bahwa nama-nama Allah berkedudukan seperti nama-nama 'alam yang tidak mengandung makna.

3. Bahwa nama-nama Allah melebihi jumlah sembilan puluh sembilan. Hal ini ditunjukkan oleh hadits-hadits shahih, berbeda dengan pendapat Ibnu Hazm dan sekelompok ulama. Adapun riwayat yang menyebutkan bilangan sembilan puluh sembilan itu merupakan sisipan sebagian perawi. Hadits tersebut, baik asalnya maupun tambahannya sekalipun sahih, tidak bertentangan dengan hal ini. Sabda Nabi, *"barangsiapa yang menghafalnya,"* maksudnya adalah bahwa siapa pun yang menghafal nama-nama tersebut akan masuk surga, bukan berarti Allah tidak memiliki nama selain itu—sebagaimana hal ini sudah jelas.

Kedua: Bahwa sebagian Asy'ariyyah berbeda pendapat dengan mayoritas ulama Salaf dalam beberapa persoalan, di antaranya:

1. Sebagian Asy'ariyyah menggunakan beberapa nama untuk Allah meskipun tidak ada dalil nash maupun ijma' yang menyatakannya, seperti nama *al-Qadim* (yang azali), *al-Dzat*, dan lain-lain. Syaikhul Islam membahas hal ini dengan

menyebutkan adanya perbedaan pendapat, seraya berkata: "Sesungguhnya kaum muslimin dalam hal nama-nama Allah menempuh dua jalan:

Banyak di antara mereka yang berpendapat bahwa nama-nama-Nya bersifat sam'iyyah syar'iyyah (hanya berdasarkan pendengaran dan syariat), sehingga Allah tidak boleh diberi nama kecuali dengan nama-nama yang datang dari syariat, karena hal ini merupakan ibadah, dan ibadah dibangun atas dasar tauqif dan ittiba' (mengikuti dalil).

Di antara mereka ada pula yang berpendapat bahwa apa pun yang benar maknanya dalam bahasa Arab dan maknanya memang tetap bagi-Nya, maka tidak haram menamai-Nya dengannya, karena Syari' tidak mengharamkan hal itu kepada kita, sehingga hukumnya adalah pemaafan.

Pendapat yang benar adalah pendapat ketiga, yaitu membedakan antara berdoa dengan nama-nama tersebut dan memberitakan tentang-Nya dengan nama-nama itu. Jika berdoa, hendaknya hanya berdoa dengan al-asma'ul husna, sebagaimana firman Allah: **'Dan milik Allah nama-nama yang terbaik, maka berdoalah kepada-Nya dengan nama-nama itu dan tinggalkanlah orang-orang yang menyimpang dalam nama-nama-Nya'** (Al-A'raf: 180). Adapun pemberitaan tentang-Nya, maka hal itu sesuai kebutuhan. Apabila diperlukan untuk memahami maksud kepada orang lain dengan cara menerjemahkan nama-nama-Nya ke selain bahasa Arab, atau mengungkapkan dengan suatu nama yang bermakna benar, maka hal itu tidaklah haram."

Di tempat lain, setelah menguatkan pendapat ketiga, beliau berkata: "Adapun jika diperlukan pemberitaan tentang-Nya,

misalnya dengan mengatakan: 'Dia bukan qadim, bukan pula wujud, bukan pula dzat yang berdiri sendiri,' dan semacamnya, lalu untuk menetapkan kebenaran dikatakan: 'Bahkan Dia Mahasuci adalah qadim, wujud, dan Dia adalah dzat yang berdiri sendiri,' atau dikatakan: 'Dia bukan sesuatu,' lalu dijawab: 'Bahkan Dia adalah sesuatu,' maka hal semacam ini diperbolehkan, meskipun tidak boleh berdoa kepada-Nya dengan nama-nama semacam ini yang tidak mengandung unsur pujian, seperti seseorang yang berkata: 'Wahai sesuatu…'"

Perbedaan yang cermat ini, yang disebutkan oleh Syaikhul Islam antara doa dan pemberitaan, adalah yang memutuskan persoalan. Para mutakallimin hanya menyebutkan sebagian nama yang tidak terdapat dalam nash karena keterlibatan mereka dalam ilmu kalam dan istilah-istilah para filsuf, sehingga mereka terpaksa mengikuti mereka agar tidak menafikan dari Allah apa yang sebenarnya ditetapkan bagi-Nya hanya karena istilah tersebut merupakan istilah yang baru muncul.

2. Di antara persoalan yang terkenal dalam bab ini adalah: apakah nama itu sama dengan yang dinamai ataukah berbeda darinya? Diketahui bahwa kaum Jahmiyyah bersemangat menetapkan bahwa nama berbeda dari yang dinamai, demi menyelamatkan mazhab mereka yang fasid yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah makhluk. Maka sebagian ulama menghadapi mereka dengan mengatakan: nama itu justru sama dengan yang dinamai, agar tidak dikatakan bahwa nama-nama Allah berbeda dari Allah sendiri. Ini adalah pendapat sebagian orang yang menisbatkan diri kepada Ahlus Sunnah.

Syaikhul Islam menyebutkan beberapa pendapat dalam masalah ini, yaitu:

1. Bahwa nama berbeda dari yang dinamai. Ini adalah pendapat Jahmiyyah, yang berpendapat bahwa nama-nama Allah berbeda dari Allah, dan apa yang berbeda maka ia adalah makhluk.

2. Diam dan menahan diri dari mengucapkan ungkapan semacam ini, baik dalam bentuk penafian maupun penetapan, dan bahwa kedua bentuk penggunaan kata itu adalah bid'ah. Hal ini disebutkan oleh al-Khallal dari Ibrahim al-Harbi dan selainnya, dan sebagaimana disebutkan oleh Abu Ja'far al-Thabari dalam Sharih al-Sunnah, dan beliau menganggapnya sebagai kebodohan.

3. Bahwa nama sama dengan yang dinamai. Ini adalah pendapat banyak orang yang menisbatkan diri kepada Ahlus Sunnah, seperti Abu Bakr 'Abdul 'Aziz, Abu al-Qasim al-Thabari, al-Lalika'i, dan Abu Muhammad al-Baghawi dalam Syarh al-Sunnah, serta yang lainnya. Ini juga merupakan salah satu dari dua pendapat pengikut Abu al-Hasan al-Asy'ari, yang dipilih oleh Abu Bakr Ibnu Furak dan selainnya.

4. Pendapat kedua—yang merupakan pendapat masyhur dari Abu al-Hasan al-Asy'ari—bahwa nama-nama terbagi menjadi tiga bagian:

- Terkadang nama sama dengan yang dinamai, seperti nama *al-Maujud* (yang ada).

- Terkadang nama berbeda dari yang dinamai, seperti nama *al-Khaliq* (Sang Pencipta).
- Terkadang nama bukan sama dengan maupun berbeda dari yang dinamai, seperti nama *al-'Alim* dan *al-Quddus*.

5. Bahwa nama adalah milik yang dinamai, sebagaimana yang dikatakan oleh mayoritas Ahlus Sunnah. Mereka ini sesuai dengan Al-Qur'an, Sunnah, dan akal, berdasarkan firman Allah: **'Dan milik Allah al-asma'ul husna'** (Al-A'raf: 180), dan firman-Nya: **'Dengan nama apa pun kamu berdoa, maka milik-Nya-lah al-asma'ul husna'** (Al-Isra': 110). Ketika ditanya kepada mereka: apakah nama sama dengan yang dinamai atau berbeda? Mereka merinci dan berkata: "Nama itu bukan identik dengan yang dinamai, tetapi yang dimaksud dengannya adalah yang dinamai. Jika dikatakan bahwa ia berbeda darinya dalam arti harus terpisah, maka ini adalah batil. Karena makhluk pun dapat mengucapkan nama-nama dirinya sendiri, maka nama-nama itu tidak terpisah darinya, apalagi Sang Pencipta. Nama-nama-Nya adalah bagian dari kalam-Nya, dan kalam-Nya tidak terpisah dari-Nya. Namun kadang nama itu sendiri bisa terpisah, seperti seseorang yang memberi nama kepada orang lain, atau menyebut namanya; nama itu sendiri tidaklah melekat pada yang dinamai, tetapi yang dimaksud dengannya adalah yang dinamai. Karena nama itu tujuannya adalah menampakkan dan menjelaskan yang dinamai."

Adapun Asy'ariyyah memiliki dua pendapat yang lemah yang telah dibahas oleh Syaikhul Islam dan beliau menjelaskan kelemahan keduanya. Di antara bantahannya terhadap mereka yang berpendapat bahwa nama sama dengan yang dinamai, beliau berkata: "Aku katakan: seandainya mereka hanya membatasi pada pernyataan bahwa nama-nama sesuatu apabila disebutkan dalam suatu ungkapan, maka yang dimaksud dengannya adalah yang dinamai—sebagaimana yang mereka sebutkan dalam firman Allah: **'Wahai Yahya'** (Maryam: 12) dan semacamnya—niscaya itu merupakan makna yang jelas yang tidak akan dipersengketakan oleh siapa pun yang memahaminya. Tetapi mereka tidak berhenti di situ, dan itulah mengapa pendapat mereka ditolak oleh mayoritas orang, baik dari Ahlus Sunnah maupun selainnya, karena terdapat pendapat-pendapat batil dalam ucapan mereka, seperti klaim mereka bahwa kata *ism* yang terdiri dari huruf (a-s-m) bermakna dzat sesuatu itu sendiri, dan bahwa nama-nama—yang merupakan nama-nama—seperti Zaid dan 'Amr adalah penamaan-penamaan belaka, bukan merupakan nama-nama yang dinamai. Keduanya adalah batil dan bertentangan dengan apa yang diketahui oleh semua manusia dari semua umat dan dengan apa yang mereka ucapkan… Selain itu, mereka memaksakan diri dalam hal ini agar dapat mengatakan bahwa nama Allah bukan makhluk, padahal yang mereka maksudkan adalah bahwa Allah bukan makhluk—dan dalam hal ini kaum Jahmiyyah dan Mu'tazilah tidak berbeda pendapat dengan mereka. Karena kaum itu tidak mengatakan nama-nama adalah makhluk, kecuali karena kelompok ini mengatakan nama-nama itu sama dengan yang dinamai. Maka mereka setuju dengan Jahmiyyah dan Mu'tazilah dalam maknanya, dan setuju dengan Ahlus Sunnah dalam lafazhnya, tetapi mereka memaksudkan dengannya sesuatu yang

belum pernah diucapkan oleh siapa pun sebelum mereka, yaitu bahwa kata *ism* yang terdiri dari alif, sin, mim—apabila diucapkan secara mutlak—bermakna dzat yang dinamai. Padahal makna lafazh ini adalah ucapan-ucapan yang merupakan nama-nama sesuatu, seperti Zaid dan 'Amr, 'alim dan jahil; lafazh *al-ism* tidak menunjukkan bahwa nama-nama itu sama dengan yang dinamai..." demikian seterusnya dalam pembahasannya terhadap mereka.

Kemudian beliau menyebutkan bahwa pengikut pendapat kedua dari Asy'ariyyah—yang membagi nama-nama menjadi tiga bagian—"keliru dari sisi lain. Sebab jika diakui bahwa yang dimaksud dengan nama, yaitu yang terdiri dari alif-sin-mim, adalah yang dinamai oleh nama-nama tersebut, maka nama-Nya *al-Khaliq* adalah Tuhan Sang Pencipta itu sendiri, bukan makhluk-makhluk yang terpisah dari-Nya. Dan nama-Nya *al-'Alim* adalah Tuhan Yang Maha Mengetahui, yang ilmu adalah sifat-Nya; maka ilmu bukan yang dinamai, melainkan yang dinamai adalah *al-'Alim* itu sendiri. Maka seharusnya, berdasarkan prinsip mereka sendiri, dikatakan: nama di sini sama dengan yang dinamai beserta sifat-Nya, dan dalam nama *al-Khaliq*, nama sama dengan yang dinamai beserta perbuatan-Nya. Kemudian pendapat mereka bahwa *al-khalq* (penciptaan) sama dengan *al-makhluq* (yang diciptakan), dan bahwa penciptaan bukan perbuatan yang berdiri sendiri, adalah pendapat yang lemah dan bertentangan dengan pendapat mayoritas kaum muslimin."

Dengan ini menjadi jelaslah bahwa pendapat kelima adalah pendapat yang rajih (kuat), yaitu bahwa nama adalah milik yang dinamai, dan bahwa wajib melakukan perincian terhadap maksud orang yang mengatakan bahwa nama sama dengan yang dinamai ataupun berbeda darinya.

3. Yang dapat dicermati dari kitab-kitab Asy'ariyyah yang mensyarah nama-nama Allah adalah bahwa meskipun mereka menetapkan nama-nama tersebut beserta sifat-sifat yang dikandungnya, namun ketika merinci pendapat mereka tentang sifat-sifat itu, mereka menjelaskannya sesuai dengan akidah mereka. Apabila suatu nama menunjukkan sifat yang mereka ta'wil, mereka menafikan bahwa nama tersebut menunjukkan makna yang mereka nafikan itu, meskipun makna itu sesuai dengan mazhab Salaf. Contoh-contohnya sangat banyak. Di antara yang paling menonjol misalnya nama Allah *al-'Ali* (Yang Mahatinggi): setiap Asy'ariyyah mutakhir yang mensyarah nama ini menafsirkannya dengan ketinggian kehormatan dan kedudukan dan semacamnya, lalu mereka menafikan bahwa nama tersebut menunjukkan penetapan ketinggian Allah di atas makhluk-Nya, bahkan mereka secara tegas menafikan makna ini ketika mensyarahnya.

Syaikhul Islam menyebutkan bahwa pembicaraan dalam penafsiran nama-nama dan sifat-sifat Allah serta kalam-Nya mengandung yang baik dan yang buruk, yang hanya Allah saja yang dapat menghitungnya. Oleh karena itu, beliau membahas Asy'ariyyah dalam beberapa nama yang mereka ta'wil, di antaranya:

a. Nama-Nya *al-Nur* (Cahaya): Beliau—semoga Allah merahmatinya—sangat panjang lebar dalam membahas Asy'ariyyah yang menafikan nama ini dari Allah dan men-ta'wil-kannya bahwa yang dimaksud adalah *al-Hadi* (Pemberi Petunjuk), atau *Munawwirus Samawat* (Penerang langit-langit), dan lain sebagainya. Beliau menjelaskan bahwa menetapkan nama ini bagi

Allah sebagaimana layak bagi keagungan dan kemuliaan-Nya, dan bahwa Dia adalah cahaya—ini adalah mazhab Salaf, semoga Allah merahmati mereka.

Bantahan-bantahan beliau terhadap mereka yang men-ta'wil nama ini, seperti al-Razi dan selainnya, antara lain:

1. Bahwa para imam Salaf menetapkan nama ini bagi Allah, seperti Imam Ahmad, al-Darimi, Ibnu Khuzaimah, dan selainnya.
2. Bahwa ini adalah pendapat Shifatiyyah seperti Ibnu Kullab dan al-Asy'ari serta para imam pengikut mereka. Syaikhul Islam menguatkan hal ini dengan kutipan dari pernyataan-pernyataan Ibnu Kullab dan al-Asy'ari dalam al-Ibanah.
3. Bahwa al-Razi dalam men-ta'wil-nya mengikuti al-Juwaini, dan al-Juwaini adalah orang yang mengubah mazhab Asy'ari dan mendekatkannya kepada mazhab Mu'tazilah. Al-Juwaini menafsirkan *al-Nur* dengan *al-Hadi*.
4. Bahwa klaim mereka bahwa penafsiran *al-Nur* dengan *al-Hadi* diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas radhiyallahu 'anhuma—jawabannya dari beberapa sisi:
    - Riwayat tersebut berasal dari jalur 'Ali bin Abi Thalhah dari Ibnu 'Abbas, yang merupakan riwayat lemah yang terkenal dengan keterputusannya.
    - Yang sahih dari Ibnu 'Abbas adalah penetapan *al-Nur* bagi Allah.

- Apa yang diriwayatkan dari Ibnu 'Abbas—jika sahih—kemungkinan merupakan riwayat secara makna, atau memang datang darinya, tetapi beliau tidak bermaksud menafikan bahwa Allah adalah cahaya. Yang beliau maksudkan—sebagaimana kebiasaan Salaf dalam tafsir mereka—adalah menyebutkan sebagian sifat dari nama yang ditafsirkan, atau sebagian jenisnya; maka ini termasuk ikhtilaf tanawwu' (perbedaan dalam ragam penafsiran), bukan ikhtilaf tadhadh (perbedaan yang saling bertentangan).

5. Bahkan Syaikhul Islam menyebutkan bahwa penetapan bahwa Allah adalah cahaya juga merupakan pendapat tokoh-tokoh awal Jahmiyyah seperti al-Marisi dan lainnya—yang merupakan imam al-Razi dalam ta'wil-ta'wil mereka. Oleh karena itu, ketika Imam Ahmad bertanya kepada mereka tentang Allah, mereka berkata: "Dia adalah cahaya semuanya." Syaikhul Islam berkata: "Sesungguhnya bahwa Dia adalah cahaya atau penamaan-Nya sebagai cahaya merupakan sesuatu yang tidak dipersengketakan oleh tokoh-tokoh awal Jahmiyyah dan para imam mereka yang mengingkari sifat-sifat." Kemudian beliau mengutip pernyataan Imam Ahmad, lalu berkata: "Jika para imam pendiri dan tokoh-tokoh awal mazhab tersebut berpendapat bahwa Dia adalah cahaya, maka bagaimana bisa diklaim adanya ijma' yang bertentangan dengan hal itu?"

6. Beliau juga membantah orang-orang yang men-ta'wil dari berbagai sisi lain, dengan dalil-dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah.

b. Nama-Nya *al-Shamad*: Al-Razi mengingkari penafsiran yang ma'tsur dari Salaf bahwa *al-Shamad* adalah yang tidak berongga di dalamnya, dengan alasan bahwa—menurutnya—itu adalah sifat benda-benda padat yang kasar.

Kemudian ia men-ta'wil nama ini. Syaikhul Islam membantahnya dari sekitar tiga puluh tujuh sisi, dengan mengutip pendapat-pendapat Salaf dan para imam tafsir tentang makna nama ini. Beliau juga mengkritik penafsiran sebagian Asy'ariyyah tentang *al-Shamad* bahwa ia adalah yang menjadi tumpuan dalam segala kebutuhan, serta penafian mereka terhadap makna kedua yang lebih masyhur, yaitu yang tidak berongga di dalamnya. Hal ini misalnya dilakukan oleh al-Ghazali, al-Khathabi, al-Qusyairi, dan selainnya.

c. Syaikhul Islam juga mengkritik apa yang disebutkan oleh al-Ashfahani dalam akidahnya berupa penamaan Allah dengan *Murid* dan *Mutakallim* (Yang Berkehendak dan Yang Berbicara). Beliau juga membantah al-Baqillani yang menafikan bahwa *al-Dalil* (Petunjuk) termasuk nama-nama-Nya. Dan beliau menyetujui al-Khathabi bahwa pendapat yang rajih tentang *al-Dahr* (Masa) adalah bahwa ia bukan termasuk nama-nama Allah, meskipun dalam hal ini terdapat dua pendapat yang masyhur di kalangan ulama Hanabilah.

Demikianlah pandangan Syaikhul Islam tentang mazhab Asy'ariyyah dalam hal nama-nama Allah. Masih tersisa satu

persoalan penting, yaitu: apakah nama-nama yang digunakan Allah untuk diri-Nya sendiri dan untuk hamba-hamba-Nya termasuk dalam kategori *musytarak* (makna yang dipakai bersama) ataukah *mutawathi'* (makna yang sepadan)? Persoalan ini akan dibahas bersama persoalan-persoalan yang serupa mengenai sifat-sifat, dalam bahasan paragraf berikutnya—insya Allah.

Kedua: Sifat-sifat yang Ditetapkan oleh Asy'ariyyah

Yang dimaksud dengan sifat-sifat di sini adalah tujuh sifat yang ditetapkan oleh seluruh Asy'ariyyah, baik yang terdahulu maupun yang belakangan, yaitu: ilmu, qudrah, iradah, kalam, sama', bashar, dan hayah (mengetahui, berkuasa, berkehendak, berbicara, mendengar, melihat, dan hidup). Sifat-sifat inilah yang mereka sebut dengan *shifat al-ma'ani* atau *shifat ma'nawiyyah* (sifat-sifat makna), dan mereka letakkan berhadapan dengan *shifat nafsiyyah*—atau *shifat dzatiyyah*—(sifat-sifat esensial) seperti keberadaan Tuhan, berdiri sendiri, dan *qadim* menurut sebagian mereka. Mereka juga menambahkan bagian ketiga yaitu *shifat fi'liyyah* (sifat-sifat perbuatan). Syaikhul Islam mengkritik pembagian ini.

Penetapan Asy'ariyyah terhadap sifat-sifat ini—dan selainnya—menjadikan mereka masuk dalam lingkaran *Shifatiyyah* yang menetapkan sifat-sifat secara umum, berbeda dengan Jahmiyyah dan Mu'tazilah yang menafikan sifat-sifat. Namun mazhab Asy'ariyyah dalam sifat-sifat lainnya, seperti sifat-sifat *ikhtiyariyyah* (yang berkaitan dengan kehendak) dan lain-lain, mempengaruhi rincian pendapat-pendapat mereka tentang ketujuh sifat yang mereka tetapkan ini. Oleh karena itu, Syaikhul

Islam memiliki beberapa catatan dan bantahan yang dapat diringkas melalui persoalan-persoalan berikut:

Persoalan Pertama: Cara Penetapan Sifat-sifat Ini

Syaikhul Islam menyetujui Asy'ariyyah awal—seperti al-Asy'ari, al-Baqillani, dan selainnya—dalam menetapkan sifat-sifat ini dengan akal, di samping juga ditetapkan dengan dalil naql (pendengaran/wahyu). Meskipun demikian, beliau membantah Asy'ariyyah mutakhir dalam beberapa hal, di antaranya:

Pertama: Mereka menjadikan pembicaraan tentang sifat-sifat sebagai bagian dari prinsip-prinsip akal semata, berbeda dengan al-Asy'ari dan para imam pengikutnya yang juga berargumen dengan dalil sam'i (wahyu) sebagaimana berargumen dengan akal.

Kedua: Pendapat sebagian mereka bahwa "sifat-sifat yang ditetapkan dengan akal adalah yang wajib diakui, dan pengingkarnya dihukumi kafir, berbeda dengan yang ditetapkan dengan sam'i; dalam yang terakhir ini, mereka terkadang menafikannya, terkadang men-ta'wil-kannya dan menyerahkan maknanya, terkadang menetapkannya, tetapi menjadikan iman dan kekufuran terkait dengan sifat-sifat akliah." Sikap ini tidak ada dasarnya dari Salaf umat dan para imamnya, karena iman dan kekufuran termasuk hukum-hukum yang ditetapkan melalui risalah. Dengan dalil-dalil syar'i-lah dibedakan antara mukmin dan kafir, bukan semata-mata dengan dalil-dalil akal. Syaikhul Islam berpendapat bahwa pendapat mereka bahwa pokok-pokok agama diketahui melalui akal, kemudian pendapat mereka bahwa yang menyelisihinya adalah kafir, adalah dua premis yang batil, dan menggabungkan keduanya merupakan kontradiksi. Sebab apa

yang tidak diketahui kecuali melalui akal, tidak dapat diketahui bahwa yang menyelisihinya adalah kafir dengan kekufuran syar'i, karena tidak ada dalil syar'i yang menyatakan bahwa siapa pun yang menyelisihi sesuatu yang tidak diketahui kecuali melalui akal adalah kafir.

Ketiga: Pembedaan yang dilakukan oleh sebagian mutakhirin—seperti al-Razi dan al-Ashfahani, penulis akidah yang disyarah oleh Syaikhul Islam—antara sifat-sifat yang tujuh ini dalam hal cara penetapannya; mereka menetapkan sebagiannya dengan akal dan sebagiannya dengan sam'i saja. Syaikhul Islam berkata dalam Syarh al-Ashfahaniyyah: "Tetapi pengarang menempuh dalam hal ini jalan Abu 'Abdullah al-Razi, yang menetapkan ilmu, qudrah, iradah, dan hayah dengan akal, serta menetapkan sama', bashar, dan kalam dengan sam'i, dan tidak menetapkan satu pun dari sifat-sifat *khabariyyah*. Adapun orang-orang sebelum mereka seperti Abu al-Ma'ali al-Juwaini dan semacamnya, serta Qadhi Abu Ya'la dan semacamnya, menetapkan seluruh sifat-sifat ini dengan akal—sebagaimana yang ditempuh oleh Qadhi Abu Bakr dan orang-orang sebelumnya seperti Abu al-Hasan al-Asy'ari, Abu al-'Abbas al-Qalanisi, dan sebelum mereka seperti Abu Muhammad Ibnu Kullab dan al-Harits al-Muhasibi dan lainnya. Demikian pula para Salaf dan para imam seperti Imam Ahmad bin Hanbal dan semacamnya, yang menetapkan sifat-sifat ini dengan akal sebagaimana ditetapkan dengan sam'i. Dan jalan ini lebih tinggi dan lebih mulia dari jalan para mutakhirin tersebut." Manhaj Syaikhul Islam adalah bahwa banyak sifat—selain ketujuh sifat itu—juga dapat diketahui melalui akal, seperti cinta, ridha, marah, ketinggian, dan penglihatan.

Kemudian sesungguhnya Syaikhul Islam, meskipun sependapat dengan kalangan Asy'ariyah bahwa tujuh sifat tersebut dapat dibuktikan melalui akal sebagaimana juga ditunjukkan oleh dalil naql (wahyu), namun beliau menolak metode mereka dalam menetapkan sifat-sifat ini. Pasalnya, mereka menetapkannya pertama-tama berdasarkan petunjuk akal, kemudian ketika mereka mendapati bahwa naql sejalan dengan akal dalam hal ini, barulah mereka berargumen dengannya. Padahal ini bukan metode ulama salaf yang saleh — semoga Allah merahmati mereka — yang berpijak pada pengakuan terhadap apa yang tercantum dalam Al-Qur'an dan Sunnah meskipun kita tidak mengetahuinya melalui akal kita.

Syaikhul Islam berkata: "Sesungguhnya kewajiban setiap muslim untuk membenarkan apa yang telah Allah dan Rasul-Nya kabarkan tentang sifat-sifat-Nya tidaklah bergantung pada tegaknya dalil akal atas sifat tertentu tersebut, karena termasuk hal yang diketahui secara pasti dalam agama Islam bahwa apabila Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengabarkan kepada kita sesuatu tentang sifat-sifat Allah Ta'ala, maka wajib bagi kita untuk membenarkannya meskipun kita tidak mengetahui kebenarannya melalui akal kita.

Barang siapa yang tidak mengakui apa yang dibawa oleh Rasul hingga ia mengetahuinya melalui akalnya, maka ia menyerupai orang-orang yang Allah firmankan tentang mereka: **"Mereka berkata, 'Kami tidak akan beriman hingga kami diberi (wahyu) seperti apa yang telah diberikan kepada rasul-rasul Allah.' Allah lebih mengetahui di mana Dia menempatkan risalah-Nya."** (Al-An'am: 124). Barang siapa menempuh jalan ini, maka pada hakikatnya ia bukanlah orang yang beriman kepada Rasul,

bukan pula orang yang menerima darinya berita-berita tentang ketuhanan. Tidak ada bedanya baginya antara Rasul yang mengabarkan sesuatu tentang hal itu atau tidak mengabarkannya, karena apa yang dikabarkan oleh Rasul jika ia tidak mengetahuinya tidak akan ia benarkan, bahkan ia ta'wilkan atau ia tafwidkan. Sedangkan apa yang tidak dikabarkan oleh Rasul, jika ia mengetahuinya melalui akalnya maka ia beriman dengannya, jika tidak maka tidak."

Metode ini memberi pengaruh pada kalangan Asy'ariyah dalam menyikapi sifat-sifat lainnya yang ditunjukkan oleh naql, namun akal mereka atau prinsip-prinsip rasional mereka menentangnya, sehingga hasilnya — sebagaimana yang diisyaratkan oleh Syaikhul Islam — adalah penafian dan pengingkaran melalui ta'wil atau tafwidh.

Di antara dalil-dalil yang masyhur dalam menetapkan sifat-sifat ini bagi Allah Ta'ala adalah bahwa sifat-sifat ini termasuk sifat-sifat kesempurnaan, sedangkan akal menunjukkan bahwa Allah bersifat dengan sifat-sifat kesempurnaan dan menafikan lawan-lawannya berupa kekurangan-kekurangan. Di antara dalil-dalilnya pula: setiap kesempurnaan yang terbukti bagi makhluk — selama tidak mengandung kekurangan dari sisi manapun — maka Sang Pencipta lebih berhak memilikinya, karena Dialah yang menciptakan kesempurnaan itu.

Meskipun argumentasi ini sangat jelas, sebagian kalangan Asy'ariyah — seperti Al-Juwaini, Al-Razi, dan Al-Amidi — berpendapat dalam hal menetapkan sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah dan menafikan kekurangan-kekurangan: bahwa hal itu tidak dapat diketahui kecuali melalui naql, yaitu ijma', dan mereka menjadikan jalan yang digunakan untuk menafikan apa yang

mereka nafikan hanyalah penafian terhadap konsep jism (jasmani) dan semisalnya. Syaikhul Islam berkata tentang mereka:

"Mereka menyelisihi apa yang menjadi pendapat para syekh kalangan mutakallimun Shifatiyyah seperti Al-Asy'ari, Al-Qadhi Abu Bakr, Abu Ishaq, dan orang-orang sebelum mereka dari kalangan salaf dan para imam dalam menetapkan sifat pendengaran, penglihatan, dan kalam bagi Allah melalui dalil-dalil akal, lalu mereka membatasi penetapan sifat-sifat ini hanya pada naql semata, dan mereka berkata: apabila kita menetapkan sifat-sifat ini berdasarkan penafian cacat-cacat, sedangkan penafian cacat-cacat itu hanya bisa melalui ijma' yang merupakan dalil naql, dan ijma' hanya bisa ditetapkan melalui dalil-dalil naql dari Al-Qur'an dan Sunnah, mereka berkata:

Teks-teks yang menetapkan sifat pendengaran, penglihatan, dan kalam jauh lebih kuat daripada ayat-ayat yang menunjukkan bahwa ijma' adalah hujah, maka mengandalkan pada dalil naql yang berupa Al-Qur'an sejak awal dalam menetapkannya adalah lebih tepat dan lebih layak."

Dalil yang disebutkan oleh Syaikhul Islam ini — yang dilemahkan oleh mereka dan dialihkan kepada naql — adalah dalil yang terkenal dengan nama qiyas al-awla (analogi prioritas) yang dibawa oleh Al-Qur'an — dan telah dijelaskan sebelumnya.

Syaikhul Islam menjelaskan bahwa "setiap kesempurnaan yang tidak mengandung kekurangan dari sisi manapun yang terbukti bagi makhluk, maka Sang Pencipta lebih berhak memilikinya dari dua sisi:

Pertama: Pencipta yang wujud, wajib ada dengan dzat-Nya sendiri, lagi azali, lebih sempurna daripada makhluk yang menerima ketiadaan, yang baru diadakan dan dipelihara.

Kedua: Setiap kesempurnaan yang ada pada makhluk, ia mendapatkannya dari Tuhan dan Penciptanya. Jadi jika Dia-lah yang menciptakan dan mengadakan kesempurnaan itu, maka sudah diketahui secara pasti bahwa pemberi, pencipta, dan pengada kesempurnaan itu lebih layak untuk bersifat dengannya."

Sungguh mengherankan dari kalangan Asy'ariyah belakangan ini, apabila datang dalil akal dari logika orang-orang Yunani dan para filsufnya atau para imam Jahmiyah, mereka langsung membenarkannya dan menundukkan teks-teks wahyu kepadanya. Namun apabila datang dalil akal dari Al-Qur'an dan Sunnah — melalui qiyas al-awla dan perumpamaan-perumpamaan — mereka berkata tidak ada hujah di dalamnya, lalu mereka mengalihkan kepada dalil-dalil lain dari naql dan lainnya.

Masalah Kedua: Tujuh Sifat dan Persoalan Hulul Al-Hawadits (Bersemayamnya Hal-hal yang Baru)

Masalah ini termasuk masalah terpenting yang berkaitan dengan tujuh sifat yang ditetapkan oleh kalangan Asy'ariyah, karena ia menjelaskan aspek penting dari aspek-aspek implikasi sifat-sifat ini, yang di dalamnya kalangan Asy'ariyah terjerumus dalam kesalahan yang serius, akibat kesesatan mereka dalam masalah-masalah lain dalam bab sifat, seperti sifat-sifat ikhtiyariyah (pilihan) bagi Allah Ta'ala.

Penjelasannya: Kalangan Asy'ariyah berpendapat menafikan hulul al-hawadits (bersemayamnya hal-hal baru) pada dzat Allah Ta'ala, yaitu menafikan sifat-sifat fi'liyah (perbuatan) dan ikhtiyariyah yang berdiri pada dzat-Nya. Pendapat ini mereka nyatakan berdasarkan dalil huduts al-ajsam (kebaruan benda-benda), bahwa apa yang padanya bersemayam hal-hal baru maka ia adalah baru (hadits). Kemudian kalangan Asy'ariyah — meski berpendapat demikian dan memantapkannya — tetap menetapkan tujuh sifat bagi Allah, sehingga mereka mendapati bahwa sifat-sifat ini — selain sifat al-hayah (kehidupan) — konsekuensi logis dari penetapannya adalah hulul al-hawadits pada Allah. Sebab dengan adanya makhluk-makhluk, maka terdapat pula hal-hal yang diketahui, hal-hal yang dikehendaki, hal-hal yang didengar, hal-hal yang dilihat, dan hal-hal yang dimampui; demikian pula ketika Allah berbicara kepada sebagian rasul-Nya atau mewahyukan kepada mereka. Kaitan hal-hal ini dengan Allah Ta'ala meniscayakan apa yang mereka sebut dengan hulul al-hawadits pada Allah Ta'ala, karena pengetahuan Allah terhadap sesuatu setelah wujudnya tidaklah sama dengan pengetahuan-Nya sebelum wujudnya — tidak ada sifat atau keadaan baru yang terjadi bagi-Nya dalam hal itu — karena jika tidak demikian maka itu berarti kebodohan. Demikian pula sifat-sifat lainnya.

Kalangan Asy'ariyah menyelesaikan problematika ini — menurut klaim mereka — dengan mengatakan bahwa sifat-sifat ini bersifat azali, dan merupakan keharusan bagi dzat Allah sejak azali hingga abadi, dan mereka berkata bahwa tidak ada sifat atau keadaan baru yang terjadi bagi Allah ketika makhluk-makhluk ini ada, yang terjadi hanyalah pembaruan hubungan antara ilmu dan yang diketahui semata.

Mereka ini telah menyelisihi akal maupun naql, karena pengetahuan tentang sesuatu setelah wujudnya tidaklah sama seperti pengetahuan tentangnya sebelum wujudnya. Allah Ta'ala telah menyebutkan ilmu-Nya tentang apa yang akan terjadi di belasan tempat, sementara Dia juga telah mengabarkan bahwa ilmu-Nya telah meliputi segala sesuatu sebelum adanya.

Kami akan menyebutkan beberapa contoh dari diskusi Syaikhul Islam dengan mereka dalam masalah ini, mengenai sifat ilmu, iradah, serta pendengaran dan penglihatan. Adapun sifat kalam yang paling jelas dalam bab ini, maka akan ada pembahasan tersendiri baginya — insya Allah.

a. Sifat Ilmu

Syaikhul Islam berkata menjelaskan perbedaan pendapat tentang ilmu Allah dan kaitannya dengan masa depan: "Orang-orang yang menisbatkan diri kepada Islam dalam masalah ilmu Allah ditinjau dari kaitannya dengan masa depan terbagi menjadi tiga pendapat:

Pertama: Bahwa Allah mengetahui hal-hal yang akan terjadi dengan ilmu yang azali yang melekat pada dzat-Nya, dan tidak ada sifat atau keadaan baru yang terjadi bagi-Nya ketika yang diketahui itu ada, yang terjadi hanyalah pembaruan hubungan antara ilmu dan yang diketahui. Ini adalah pendapat segolongan dari kalangan Shifatiyyah, yaitu Kullabiyah dan Asy'ariyah, serta orang-orang yang sependapat dengan mereka dari kalangan fuqaha, sufi, dan ahli hadits dari pengikut Ahmad, Malik, Al-Syafi'i, dan Abu Hanifah. Ini juga merupakan pendapat segolongan dari kalangan Mu'tazilah dan penafi sifat lainnya, hanya saja mereka berkata: Allah mengetahui hal-hal yang akan terjadi dan yang terbarukan adalah

hubungan antara Yang Mengetahui dan yang diketahui, bukan antara ilmu dan yang diketahui.

Para pendapat pertama ini berselisih: apakah Allah memiliki satu ilmu atau banyak ilmu? — dalam dua pendapat:

Pendapat pertama adalah pendapat Al-Asy'ari dan kebanyakan pengikutnya, Al-Qadhi Abu Ya'la dan pengikutnya, serta yang semisalnya.

Pendapat kedua adalah pendapat Abu Sahl Al-Su'luki.

Kedua: Bahwa Allah tidak mengetahui hal-hal yang baru terjadi kecuali setelah terjadinya. Ini adalah asal pendapat kaum Qadariyah yang mengatakan bahwa Allah tidak mengetahui perbuatan-perbuatan hamba kecuali setelah wujudnya, dan bahwa urusan itu masih baru, tidak ada takdir yang mendahului — tidak ada kesengsaraan maupun kebahagiaan yang ditetapkan sebelumnya — dan mereka adalah ekstrem Qadariyah.

Ketiga: Bahwa Allah mengetahui hal-hal itu sebelum terjadinya, dan mengetahuinya pula dengan ilmu lain ketika wujudnya." Ini adalah pendapat ulama salaf, dan merupakan pendapat Abu Al-Barakat pemilik kitab Al-Mu'tabar dari kalangan filsuf, juga pendapat Al-Razi dalam Al-Mathalib Al-'Aliyah. Ini bertentangan dengan apa yang dinisbatkan kepada Al-Jahm yang mengatakan bahwa pembaruan ilmu terjadi sebelum terjadinya peristiwa, sedangkan yang ada dalam Al-Qur'an adalah bahwa pembaruan terjadi setelah wujudnya.

Syaikhul Islam berkata: "Tidak diragukan bahwa Allah mengetahui apa yang akan terjadi sebelum terjadinya, kemudian apabila telah terjadi: apakah terjadi bagi-Nya ilmu lain? Ataukah

ilmu-Nya tentang sesuatu dalam keadaan tidak ada sama dengan ilmu-Nya tentangnya dalam keadaan ada? Dalam hal ini terdapat perselisihan di antara para pemikir." Kemudian beliau berkata tentang pendapat pertama — yaitu bahwa terjadi bagi-Nya ilmu lain — "Jika ini yang ditunjukkan oleh akal yang jernih, maka inilah yang ditunjukkan oleh naql yang shahih, dan inilah yang ditunjukkan Al-Qur'an di lebih dari sepuluh tempat, dan inilah yang datang melalui atsar-atsar dari ulama salaf."

Jadi pendapat Asy'ariyah bahwa tidak ada sifat atau keadaan baru yang terjadi bagi Allah ketika yang diketahui itu ada, ini didasarkan atas penafian mereka terhadap hulul al-hawadits, karena konsekuensinya adalah adanya perubahan pada dzat Allah. Syaikhul Islam telah menyebutkan bahwa "perubahan" adalah salah satu argumen para filsuf dalam menafikan ilmu Allah, dan mereka berkata:

"Ilmu tentang hal-hal yang berubah mengharuskan bahwa ilmu-Nya tentang sesuatu yang akan terjadi berbeda dengan ilmu-Nya tentang sesuatu yang telah terjadi, sehingga lazim bahwa Dia menjadi tempat bagi hal-hal yang baru."

Syaikhul Islam berkata: "Mereka tidak memiliki hujah apapun untuk menafikan konsekuensi-konsekuensi ini — tidak ada bukti maupun syubhat. Mereka hanya menafikannya karena penafian mereka terhadap sifat-sifat, bukan karena alasan yang khusus berkaitan dengan hal itu." Kemudian beliau berkata: "Berbeda dengan mereka yang menafikan hal itu [yaitu perubahan] dari kalangan Kullabiyah dan semisalnya, karena mereka ketika berkeyakinan bahwa yang azali tidak dapat dijadikan tempat bagi hal-hal yang baru, mereka berkata: karena jika hal-hal baru itu bersemayam padanya maka ia tidak akan pernah terlepas darinya,

dan apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru maka ia adalah baru." Kemudian Syaikhul Islam menjelaskan bahwa Al-Razi dan Al-Amidi telah menerangkan kerusakan premis pertama — yaitu bahwa jika hal-hal baru itu bersemayam padanya maka ia tidak akan pernah terlepas darinya — dan bahwa para filsuf serta banyak pemikir menolak premis kedua yang dibangun atas larangan adanya hal-hal baru yang tidak berawal, dan mereka mengatakan bahwa yang azali bisa dijadikan tempat bagi hal-hal yang baru, dan mereka membolehkan adanya hal-hal baru yang tidak berawal.

Adapun syubhat perubahan dalam masalah ilmu — yang dikemukakan oleh para filsuf — yang dibangun atas dua premis sebelumnya: apa yang padanya bersemayam hal-hal baru, ia tidak akan pernah terlepas darinya — dan apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru maka ia adalah baru — maka para pemikir menjawabnya melalui dua jalur:

Pertama: Menolak premis pertama dalam kaitannya dengan ilmu bahwa konsekuensinya adalah hulul al-hawadits. Ini adalah pendapat kalangan Asy'ariyah yang berkata: "Bahwa ilmu tentang sesuatu yang akan terjadi adalah sama persis dengan ilmu tentangnya setelah terjadinya, dan yang terbarukan hanyalah nisbat antara yang diketahui dan ilmu, bukan sesuatu yang bersifat positif."

Kedua: Menolak premis kedua, yaitu bahwa apa yang tidak terlepas dari hal-hal yang baru maka ia adalah baru. Mereka ini berkata: "Tidak ada yang tercela dalam hal ini. Yang tercela adalah apabila Dia tidak mengetahui sesuatu sampai sesuatu itu ada, karena ini mengharuskan bahwa Dia tidak pernah menjadi Yang Maha Mengetahui, dan bahwa Dia menciptakan tanpa ilmu, dan ini

adalah pendapat yang batil." Ini adalah pendapat Hisyam ibn Al-Hakam, Ibn Karam, Al-Razi, dan segolongan selain mereka.

Dari apa yang telah dipaparkan di atas, jelaslah hakikat perselisihan dan kaitannya dengan masalah hulul al-hawadits yang dijadikan kalangan Asy'ariyah sebagai salah satu prinsip mereka yang tidak dapat dikompromikan. Dari apa yang telah dipaparkan pula, jelaslah mazhab yang benar dalam hal ini, yaitu bahwa Allah mengetahui sesuatu dalam keadaan ada setelah wujudnya bersamaan dengan ilmu-Nya yang terdahulu tentangnya sebelum wujudnya, dan bahwa ilmu-Nya yang kedua dan yang pertama tidaklah sama. Inilah yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an Al-Karim, seperti firman-Nya: **"Dan Kami tidak menjadikan kiblat yang (dahulu) kamu (berkiblat) kepadanya melainkan agar Kami mengetahui siapa yang mengikuti Rasul dan siapa yang berbalik ke belakang."** (Al-Baqarah: 143), dan firman-Nya: **"Apakah kamu mengira bahwa kamu akan masuk surga padahal Allah belum mengetahui orang-orang yang berjihad di antara kamu dan belum mengetahui orang-orang yang sabar?"** (Ali Imran: 142), dan firman-Nya: **"Dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu Kami pergilirkan di antara manusia, dan agar Allah mengetahui orang-orang yang beriman dan agar sebagian kamu dijadikan-Nya sebagai syuhada."** (Ali Imran: 140), dan firman-Nya: **"Dan sungguh Kami telah menguji orang-orang sebelum mereka, maka Allah pasti mengetahui orang-orang yang benar dan pasti mengetahui orang-orang yang dusta."** — hingga firman-Nya — **"dan Allah pasti mengetahui orang-orang yang beriman dan pasti mengetahui orang-orang munafik."** (Al-'Ankabut: 3-11), dan firman-Nya: **"Dan sungguh Kami akan menguji kamu agar Kami mengetahui orang-orang yang berjihad dan yang bersabar di antara kamu, dan agar**

Kami memeriksa keadaan-keadaan kamu." (Muhammad: 31), dan lain-lainnya.

Syaikhul Islam berkata tentang ayat-ayat ini: "Umumnya orang yang menganggap musykil ayat-ayat yang datang dalam makna ini, seperti firman-Nya 'melainkan agar Kami mengetahui' dan 'agar Kami mengetahui', menyangka bahwa ini menafikan ilmu-Nya yang terdahulu bahwa hal itu akan terjadi. Ini adalah kebodohan, karena Al-Qur'an telah mengabarkan bahwa Dia mengetahui apa yang akan terjadi di banyak tempat, bahkan lebih dari itu, bahwa Dia telah menentukan takdir semua makhluk, menuliskannya sebelum menciptakannya. Jadi Dia telah mengetahui apa yang akan Dia ciptakan dengan pengetahuan yang rinci, menuliskannya, dan mengabarkan tentang apa yang Dia kabarkan sebelum terjadinya. Dan Dia telah mengabarkan tentang ilmu-Nya yang terdahulu dari berbagai sisi, kemudian ketika menciptakannya Dia mengetahuinya dalam keadaan ada bersamaan dengan ilmu-Nya yang terdahulu bahwa ia akan ada. Inilah kesempurnaan, dan inilah yang dibawa Al-Qur'an di banyak tempat, bahkan termasuk penetapan ru'yat (penglihatan) Tuhan terhadapnya setelah wujudnya, sebagaimana firman-Nya: **'Katakanlah, bekerjalah! Maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasul-Nya dan orang-orang mukmin.'** (At-Taubah: 105), maka Dia mengabarkan bahwa Dia akan melihat amal-amal mereka."

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan pendapat para mufasir tentang firman-Nya "melainkan agar Kami mengetahui" (Al-Baqarah: 143), lalu beliau berkata: "Diriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang firman-Nya 'melainkan agar Kami mengetahui' yaitu: agar Kami melihat. Dan diriwayatkan pula: agar Kami

membedakan. Demikianlah yang dikatakan oleh umumnya mufasir: agar Kami melihat dan membedakan. Demikian pula dikatakan oleh sejumlah ulama, mereka berkata: agar Kami mengetahuinya dalam keadaan ada, terwujud, setelah Dia telah mengetahui bahwa ia akan ada. Redaksi sebagian dari mereka: ilmu itu ada dalam dua kedudukan: ilmu tentang sesuatu sebelum wujudnya, dan ilmu tentangnya setelah wujudnya, sedangkan yang menjadi ukuran adalah ilmu tentangnya setelah wujudnya karena ia mengharuskan pahala dan siksa. Maka makna 'agar Kami mengetahui' adalah: agar Kami mengetahui dengan ilmu yang dengannya pelaku berhak mendapat pahala dan siksa. Dan tidak diragukan bahwa Dia — Maha Suci Allah — telah mengetahui sebelumnya bahwa ia akan terjadi, namun yang diketahui itu belum ada. Ini seperti firman-Nya: **'Katakanlah, apakah kalian akan memberitahu Allah tentang apa yang tidak Dia ketahui di langit dan di bumi?'** (Yunus: 18), yakni tentang apa yang tidak ada, karena jika ia ada maka Dia pasti mengetahuinya. Maka ilmu-Nya tentang adanya sesuatu dan wujud sesuatu itu saling berkaitan; kepastian salah satunya mengharuskan kepastian yang lain, dan ketiadaannya mengharuskan ketiadaannya pula."

Akal dan Al-Qur'an menunjukkan bahwa ilmu-Nya Ta'ala tentang sesuatu setelah perbuatannya adalah kadar yang lebih dari ilmu pertama. Menamakan hal itu sebagai perubahan atau hulul tidak menghalangi untuk berpendapat dengannya selama ia menunjukkan kesempurnaan bagi Allah Ta'ala tanpa kekurangan, dan selama dalil-dalil Al-Qur'an dan Sunnah mendukungnya.

b. Sifat Iradah (Kehendak)

Syaikhul Islam memaparkan perbedaan pendapat tentang iradah terhadap sesuatu dan pelaksanaannya, seperti dalam

firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya urusan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: 'Jadilah!' Maka jadilah ia."** (Yasin: 82), dan firman-Nya: **"Maka Tuhanmu menghendaki agar keduanya sampai dewasa dan mengeluarkan harta simpanannya."** (Al-Kahfi: 82), dan firman-Nya: **"Dan apabila Kami menghendaki untuk membinasakan suatu negeri, maka Kami perintahkan kepada orang-orang yang hidup mewah di negeri itu, lalu mereka melakukan kedurhakaan di dalamnya, maka sudah sepatutnya berlaku terhadapnya perkataan (ketentuan Kami), kemudian Kami hancurkan negeri itu sehancur-hancurnya."** (Al-Isra': 16), dan firman-Nya: **"Dan jika Allah menghendaki kebaikan bagimu, maka tidak ada yang dapat menolak karunia-Nya."** (Yunus: 107).

Maka beliau berkata: "Dan apabila Dia menghendaki sesuatu dari hal itu, maka orang-orang memiliki beberapa pendapat tentangnya:

Dikatakan: Iradah itu azali, satu, dan yang terbarukan hanyalah kaitannya dengan yang dikehendaki, sedangkan nisbatnya terhadap semua sama, namun di antara kekhususan iradah adalah bahwa ia mengkhususkan tanpa ada yang mengkhususkan. Ini adalah pendapat Ibn Kullab, Al-Asy'ari, dan yang mengikuti keduanya.

Pendapat kedua: Pendapat orang yang mengatakan adanya satu iradah azali, seperti mereka, namun ia mengatakan bahwa ketika perbuatan-perbuatan terbarukan, maka terjadi iradah-iradah baru pada dzat-Nya dengan kehendak azali tersebut, sebagaimana yang dikatakan oleh Karramiyah dan lainnya.

Pendapat ketiga: Pendapat Jahmiyah dan Mu'tazilah yang menafikan tegaknya iradah pada-Nya, kemudian mereka atau menafikan iradah, atau menafsirkannya dengan perintah dan perbuatan itu sendiri, atau mengatakan terjadinya iradah yang tidak pada suatu tempat seperti pendapat orang-orang Basrah.

Pendapat keempat: Bahwa Allah senantiasa berkehendak dengan iradah-iradah yang berurutan; jenis iradah itu azali, sedangkan iradah terhadap sesuatu yang tertentu, maka Dia menghendakinya pada waktunya. Dia menentukan segala sesuatu dan menuliskannya, kemudian setelah itu menciptakannya. Maka ketika Dia menentukannya, Dia mengetahui apa yang akan Dia perbuat dan menghendaki melakukannya pada waktu yang akan datang, namun Dia tidak menghendaki melakukannya saat itu. Ketika waktu tersebut tiba, Dia menghendaki melakukannya. Yang pertama adalah 'azm (tekad), dan yang kedua adalah qashd (niat/maksud)."

Di tempat lain beliau menyebutkan perbedaan pendapat tentang masyiah dan iradah, apakah keduanya azali atau hadits (baru), dan menyebutkan bahwa kalangan Shifatiyyah memiliki tiga pendapat tentang hal itu:

Pertama: Bahwa keduanya hanyalah azali. Ini adalah pendapat Ibn Kullab, Al-Asy'ari, dan pengikut keduanya.

Kedua: Bahwa keduanya hadits.

Ketiga: Bahwa keduanya azali dan hadits sekaligus. Ini adalah pendapat segolongan dari Karramiyah, ahli hadits, sufi, dan lainnya. Mereka ini berkata bahwa Allah berbicara sejak azali, dan bahwa Dia berbicara apabila berkehendak, sebagaimana yang ditegaskan oleh para imam seperti Ahmad dan selainnya.

Maka kalangan Asy'ariyah dan Kullabiyah menjadikan iradah itu satu dan azali, yang terbarukan hanyalah kaitannya dengan yang dikehendaki. Ini menyerupai mazhab mereka dalam masalah penciptaan ketika mereka berkata bahwa al-fi'l (perbuatan) adalah al-maf'ul (yang diperbuat), agar mereka tidak mengatakan adanya hulul al-hawadits.

Syaikhul Islam telah membantah pernyataan kaum Asy'ariyah di atas dengan berkata: "Banyak orang berakal yang mengatakan bahwa kerusakan pendapat ini diketahui secara aksiomatis, hingga Abu al-Barakat berkata: tidak ada seorang pun dari kalangan orang berakal yang berpendapat demikian, padahal ia tidak mengetahui bahwa ini adalah pendapat sekelompok besar ahli pemikiran dan kalam.

Kebatilannya dapat ditinjau dari beberapa sisi: dari sisi menjadikan kehendak terhadap ini berbeda dengan kehendak terhadap itu, dari sisi bahwa ia menjadikan kehendak mengkhususkan dirinya sendiri, dan dari sisi bahwa ia tidak menetapkan adanya sesuatu yang baru ketika peristiwa-peristiwa itu terjadi sehingga dapat mengkhususkan atau tidak mengkhususkan, melainkan hanya memperbarui suatu hubungan yang bersifat ketiadaan, bukan keberadaan, dan ini bukanlah sesuatu yang berarti. Dengan demikian tidak ada sesuatu pun yang sungguh-sungguh baru, sehingga peristiwa-peristiwa itu terjadi dan menjadi khusus tanpa sebab yang baru maupun pengkhusus."

Kaum Asy'ariyah menjadikan kehendak itu satu, sebagaimana mereka menjadikan ilmu itu satu, agar mereka tidak perlu mengatakan adanya pembaruan ilmu dan kehendak. Tidak diragukan bahwa permasalahan kaum Asy'ariyah di sini berkaitan dengan madzhab asal mereka dalam masalah sifat-sifat

ikhtiyariyyah yang melekat pada Allah Subhanahu wa Ta'ala. Ketika mereka mewajibkan penafian hal itu pada sifat-sifat perbuatan seperti istiwa', datang, marah, ridha, dan sebagainya, hal itu berdampak pada penetapan mereka terhadap tujuh sifat ini.

Masih tersisa dalam masalah kehendak bahwa Syaikhul Islam dalam penjelasannya tentang madzhab Ahlus Sunnah dalam masalah kehendak, ketika menyebutkan perbedaan antara kehendak qadariyyah yang mencakup dan mendahului, dengan kehendak melakukan sesuatu pada waktunya, beliau menyebutkan 'azm (tekad) dan qashd (niat), kemudian menyebutkan bahwa terdapat perbedaan pendapat tentang 'azm, apakah Allah dapat disifati dengannya, dalam dua pendapat:

Pertama: Larangan, seperti pendapat Qadhi Abu Bakar dan Qadhi Abu Ya'la.

Kedua: Kebolehan.

Kemudian beliau berkata tentang pendapat kedua: "Inilah yang lebih shahih. Sejumlah ulama salaf telah membaca ayat **'Maka apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah'** (Ali Imran: 159) dengan dhammah. Dan dalam hadits shahih dari Ummu Salamah disebutkan *'kemudian Allah membulatkan tekadku.'* Demikian pula dalam mukadimah Muslim: *'maka Dia membulatkan tekadku.'* Baik dinamakan 'azm atau tidak, sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala apabila telah mentakdirkan sesuatu, Dia mengetahui bahwa Dia akan melakukannya pada waktunya, dan Dia menghendaki untuk melakukannya pada waktunya. Maka ketika tiba waktunya, kehendak terhadap perbuatan tertentu itu mesti ada, begitu pula

perbuatan itu sendiri, dan pengetahuan-Nya tentang apa yang Dia lakukan juga mesti ada."

C. Sifat Mendengar dan Melihat:

Syaikhul Islam mengisyaratkan adanya perbedaan pendapat tentang keduanya dengan berkata: "Adapun mendengar, melihat, dan berbicara, maka al-Harits al-Muhasibi telah menyebutkan dari Ahlus Sunnah dua pendapat tentang pembaruan keduanya ketika ada sesuatu yang didengar dan dilihat.

Pendapat yang menyatakan adanya pendengaran dan penglihatan yang qadim (azali) yang berkaitan dengan keduanya ketika ada objeknya adalah pendapat Ibnu Kullab dan para pengikutnya serta al-Asy'ari. Pendapat yang menyatakan adanya pembaruan persepsi dengan tetapnya sifat adalah pendapat banyak kelompok seperti Karramiyyah dan kelompok-kelompok lainnya. Pendapat yang menyatakan tetapnya persepsi sebelum dan sesudah terjadinya objek adalah pendapat Salimiyyah seperti Abu al-Hasan bin Salim dan Abu Thalib al-Makki. Ketiga kelompok ini menisbatkan diri kepada para imam Sunnah seperti Imam Ahmad, dan di antara murid-muridnya ada yang berpendapat pertama dan ada yang berpendapat kedua, sedangkan Salimiyyah juga menisbatkan diri kepadanya."

Syaikhul Islam telah menjelaskan madzhab yang benar dalam masalah ini dengan berkata: "Al-Qur'an, Sunnah, kesepakatan ulama salaf umat ini, dan dalil-dalil akal telah menunjukkan bahwa Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat. Pendengaran dan penglihatan tidak berkaitan dengan sesuatu yang tidak ada. Maka ketika Dia menciptakan segala sesuatu, Dia

melihatnya, dan ketika hamba-hamba-Nya berdoa kepada-Nya, Dia mendengar doa mereka dan mendengar bisikan mereka, sebagaimana Allah berfirman: **'Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan halnya kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua'** (Al-Mujadilah: 1), yakni ia mengadukan kepadanya sementara Dia mendengar percakapan — dan percakapan adalah saling bertukar kata — antara dirinya dengan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Aisyah radhiyallahu 'anha berkata: *'Mahasuci Dzat yang pendengarannya meliputi segala suara. Sungguh wanita yang mengajukan gugatan itu sedang mengadu kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam di sudut rumah, dan sungguh sebagian perkataannya tersembunyi dariku, maka Allah menurunkan ayat: 'Sesungguhnya Allah telah mendengar perkataan wanita yang mengajukan gugatan kepada kamu tentang suaminya, dan mengadukan halnya kepada Allah. Dan Allah mendengar soal jawab antara kamu berdua'* (Al-Mujadilah: 1). Dan Allah berfirman kepada Musa dan Harun: **'Janganlah kamu berdua khawatir, sesungguhnya Aku beserta kamu berdua. Aku mendengar dan melihat'** (Thaha: 46). Dan berfirman: **'Ataukah mereka mengira bahwa Kami tidak mendengar rahasia dan bisikan mereka? Bahkan Kami dengar, dan utusan-utusan Kami selalu mencatat di sisi mereka'** (Az-Zukhruf: 80)."

Maka Allah Ta'ala ketika menciptakan hamba-hamba-Nya lalu mereka mengetahui dan berkata-kata, haruslah dinyatakan bahwa Dia melihat perbuatan mereka dan mendengar perkataan mereka. Menafikan hal itu berarti meniadakan dua sifat ini dan mendustakan nash-nash Al-Qur'an. Terlebih lagi pemahaman

kaum Asy'ariyah tentang sifat mendengar dan melihat bukanlah pemahaman ulama salaf — yang mengatakan bahwa keduanya digunakan dalam arti instrumen yang dengannya Allah mendengar dan melihat — melainkan mereka hanya menafsirkan keduanya sebatas persepsi semata.

Syaikhul Islam dalam bantahannya kepada kaum Asy'ariyah telah menjelaskan bahwa sebagian imam mereka seperti ar-Razi mengakui bahwa tidak ada halangan untuk menerima pendapat tentang hulul al-hawadits (bertempatnya kejadian-kejadian baru) di sini. Ini merupakan contoh dari metode umum Syaikhul Islam dalam membantah kaum Asy'ariyah ketika ia menyebutkan bantahan sebagian mereka terhadap sebagian yang lain — sebagaimana telah dijelaskan secara rinci dalam metode umumnya dalam membantah mereka. Ketika Syaikhul Islam membantah al-Juwaini dalam masalah hulul al-hawadits, ia mewajibkan hal itu padanya dalam masalah mendengar dan melihat, seraya berkata: "Apa yang disebutkan al-Juwaini bahwa tujuan Mu'tazilah dari memperluas dalil dalam masalah ini — yaitu masalah hulul al-hawadits — adalah bahwa jika tidak mustahil terjadinya pembaruan hukum-hukum pada dzat tanpa menunjukkan kebaruannya, maka hal serupa tidaklah jauh kemungkinannya pada pergiliran sifat-sifat pada dzat" — Ibnu Taimiyah berkata — maka ia wajib menerima hal serupa dalam pembaruan hukum pendengaran dan penglihatan. Sebab keduanya hanya berkaitan dengan yang ada, bukan yang tidak ada. Keadaan Tuhan setelah menciptakan makhluk-makhluk yang ada itu apakah sama atau berbeda dengan keadaan-Nya sebelum mereka ada dalam hal mendengar dan melihat? Jika keadaan-Nya sebelum sama dengan keadaan-Nya sesudah, sedangkan

sebelumnya Dia tidak mendengar sesuatu pun dan tidak melihatnya, maka demikian pula sesudahnya, karena kedua keadaan itu setara. Jika dikatakan bahwa keadaan-Nya sesudah itu berbeda dengan keadaan-Nya sebelum, maka ini adalah pendapat tentang pembaruan hal-hal dan kejadian-kejadian baru, dan tidak ada cara untuk menghindarinya. Dan tidak bisa dikatakan dalam hal ini seperti yang dikatakan dalam ilmu, karena ilmu berkaitan dengan yang tidak ada, sehingga orang yang membedakan dapat berkata bahwa keadaan-Nya sebelum dan sesudah adanya objek yang diketahui adalah sama."

Perkataan Ibnu Taimiyah di sini tentang "ilmu" bukanlah rujukan dari pendapatnya sebelumnya bahwa Allah mengetahui sesuatu sebagaimana adanya setelah terwujud, bersamaan dengan pengetahuan-Nya yang terdahulu — sebagaimana telah dijelaskan dalam pembahasan sifat ilmu — melainkan yang dimaksud di sini adalah bahwa masalah mendengar dan melihat lebih jelas daripada masalah ilmu. Sebab ilmu berkaitan dengan yang tidak ada, sedangkan mendengar dan melihat berkaitan dengan objek yang didengar dan dilihat dari kalangan yang ada. Seandainya seseorang berargumen tentang kebolehan keterkaitan keduanya dengan yang tidak ada agar tidak dikatakan bahwa ketika ada objek yang dilihat dan didengar berarti Allah mengalami hulul al-hawadits — dengan menyandarkan argumennya pada sifat ilmu — maka argumennya tidak diterima, karena ilmu boleh berkaitan dengan yang tidak ada sebelum wujudnya, dan ini berbeda dengan mendengar dan melihat. Maka Ibnu Taimiyah memutus argumen dengan ilmu terlebih dahulu, meski sesungguhnya jika ditahqiq, masalah ilmu itu sendiri pun tidak bisa dijadikan argumen bagi mereka, karena pendapat bahwa

pengetahuan Allah tentang sesuatu setelah terwujud adalah sama dengan pengetahuan-Nya sebelum terwujud adalah pendapat yang tidak benar. Bukti atas apa yang dimaksud Ibnu Taimiyah adalah bahwa ar-Razi dalam kebanyakan kitabnya berjalan di atas metode Asy'ariyah bahwa ilmu Allah itu satu dan tidak berubah dengan adanya objek yang diketahui, namun dalam sifat mendengar dan melihat ia tidak berargumen dengan ilmu, bahkan ia mengakui lemahnya jawaban para penentang dan berkata bahwa pendapat Karramiyyah tentang hulul al-hawadits bukanlah sesuatu yang mustahil.

Hal itu karena Syaikhul Islam berkata setelah perkataan di atas: "Abu Abdillah ar-Razi telah menyebutkan keharusan ini dan menerima pendapat Karramiyyah, setelah memberikan jawaban yang kurang memuaskan. Sebab pihak yang menentang berargumen kepadanya bahwa mendengar dan melihat mustahil bersifat qadim, karena persepsi pasti membutuhkan objek, dan tidak berkaitan dengan yang tidak ada. Maka mustahil tetapnya pendengaran dan penglihatan bagi alam sebelum wujudnya, mengingat mereka tidak menetapkan sesuatu pada dzat Allah yang dengannya Dia mendengar dan melihat, melainkan mendengar dan melihat menurut mereka adalah persepsi itu sendiri. Dan mustahil pula keduanya bersifat baru karena akan mengharuskan bahwa Dia adalah tempat bagi yang baru-baru, dan mengharuskan adanya perubahan, dan keduanya adalah mustahil. Ar-Razi berkata dalam jawabannya: 'Mengapa tidak boleh Allah bersifat mendengar dan melihat dengan pendengaran dan penglihatan yang qadim, dan pendengaran serta penglihatan itu menuntut keterkaitan dengan yang dilihat dan didengar dengan syarat kehadiran dan keberadaan keduanya? Ia berkata: Dan inilah

yang dimaksud oleh perkataan para sahabat kami tentang mendengar dan melihat: bahwa keduanya adalah sifat yang siap untuk mempersepsi apa yang dihadapkan kepadanya. Jika seseorang berkata: kalau begitu wajib terjadi pembaruan keterkaitan-keterkaitan. Kami katakan: apa salahnya jika tidak terbukti bahwa keterkaitan-keterkaitan itu adalah perkara-perkara yang ada pada dzat-dzat yang ada. Inilah penjelasan madzhab ini. Kemudian seandainya kita mengakui rusaknya bagian ini, mengapa tidak boleh ia bersifat baru pada dzat-Nya sebagaimana yang merupakan madzhab Karramiyyah? Adapun perkataannya: wajib bahwa Dia menjadi tempat bagi yang baru-baru, kami katakan: jika yang kalian maksud adalah kejadian sifat-sifat ini pada dzat-Nya Ta'ala setelah sebelumnya tidak ada pada dzat-Nya, maka inilah madzhabnya, lalu mengapa kalian katakan itu mustahil? Dan jika yang kalian maksud adalah sesuatu yang lain maka jelaskan agar kami dapat membicarakannya. Dan inilah jawaban atas perkataannya: wajib terjadi perubahan pada dzat Allah.'

Syaikhul Islam berkomentar atas perkataan ar-Razi ini: "Aku berkata: ia telah mengakui di sini lemahnya jawaban pertama. Sebab perkataan: 'sifat yang siap untuk mempersepsi apa yang dihadapkan kepadanya' … ketika persepsi ini ada, apakah Dia menjadi mendengar dan melihat sesuatu yang sebelumnya Dia tidak mendengar dan melihatnya ataukah tidak? Jika tidak demikian, maka lazim menafikan bahwa Dia mendengar dan melihat. Jika Dia mendengar dan melihat apa yang sebelumnya tidak Dia dengar dan lihat, maka sudah diketahui secara aksiomatis bahwa ini adalah perkara yang ada, yang melekat pada

dzat yang mendengar dan melihat, dan bukanlah perkara yang tidak ada, serta tidak ada perantara antara ada dan tidak ada."

Maka kaum Asy'ariyah menafsirkan mendengar dan melihat dengan persepsi, kemudian menjadikannya tetap dalam ketiadaan, kemudian berkata bahwa keduanya tidak berkaitan kecuali dengan yang ada, dan menjadikan keterkaitannya dengan yang ada sebagai ketiadaan semata. Ini adalah pendapat-pendapat yang rusak. Tidak diragukan bahwa pengakuan ar-Razi sangat penting karena ia menunjukkan sejauh mana keyakinan kaum Asy'ariyah terhadap metode mereka dalam menetapkan sifat-sifat ini.

Inilah madzhab kaum Asy'ariyah dalam hal sifat-sifat yang mereka tetapkan. Dari sini tampak jelas pengaruh madzhab mereka dalam hal sifat-sifat yang mereka nafikan terhadap sifat-sifat yang mereka tetapkan, di samping adanya kontradiksi yang kadang muncul dalam perkataan mereka, seperti berargumen dengan al-ihkam (kerapian) dan al-itqan (kesempurnaan) untuk menetapkan sifat ilmu, padahal mereka mengingkari hikmah dan ta'lil (pengkaitan dengan sebab) dalam perbuatan-perbuatan Allah.

Masalah Ketiga: Golongan Asy'ariyah yang Menetapkan Ahwal

Telah disebutkan sebelumnya definisi ahwal dan siapa dari kalangan Asy'ariyah yang berpendapat dengannya seperti al-Baqillani dan al-Juwaini — yang menetapkannya pada awalnya lalu pada akhir hayatnya menafikannya — dan madzhab jumhur Asy'ariyah adalah menetapkan sifat-sifat dan menafikan ahwal.

Syaikhul Islam telah menjelaskan hubungan antara ahwal dan sifat-sifat, serta madzhab-madzhab dalam hal itu, seraya berkata: "Dalam masalah sifat-sifat terdapat tiga perkara:

Pertama: Mengabarkan tentang-Nya bahwa Dia Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Kuasa. Ini disepakati penetapannya dan disebut hukm.

Kedua: Bahwa sifat-sifat ini adalah makna-makna yang melekat pada dzat-Nya. Ini juga ditetapkan oleh para penetap sifat, yaitu ulama salaf dan para imam, serta mereka yang menisbatkan diri kepada Sunnah dari kalangan berbagai kelompok.

Ketiga: Ahwal, yaitu 'alimiyyah (keadaan mengetahui) dan qadiriyyah (keadaan berkuasa). Ini diperdebatkan oleh para penetap dan penafis sifat:

- Abu Hasyim dan para pengikutnya menetapkan ahwal tanpa sifat.
- Qadhi Abu Bakar dan para pengikutnya menetapkan ahwal dan sifat.
- Kebanyakan Jahmiyyah dan Mu'tazilah menafikan ahwal dan sifat.
- Adapun jumhur Ahlus Sunnah menetapkan sifat tanpa ahwal."

Perbedaan antara para penetap ahwal dan para penafisnya di antara mereka yang menetapkan sifat adalah: para penganut ahwal berkata bahwa Allah memiliki ilmu dan 'alimiyyah, dan 'alimiyyah-Nya adalah makna tambahan atas ilmu-Nya. Sifat ilmu mengharuskan keadaan-Nya sebagai yang mengetahui, dan keadaan-Nya sebagai yang mengetahui adalah hal yang bermuara

pada ilmu. Menurut mereka, penetapan sifat-sifat mengharuskan penetapan ahwal, dan penetapan lazim mengharuskan penetapan yang dilazimkan. Oleh sebab itu mereka menetapkan dzat yang mengharuskan keadaan-Nya sebagai yang mengetahui, dan tanpa dzat itu Dia tidak akan menjadi yang mengetahui. Maka ahwal-ahwal ini adalah tambahan di luar atas sifat-sifat.

Adapun para penafis ahwal dari kalangan penetap sifat, mereka berkata: makna ilmu adalah makna 'alim. Maka ilmu-Nya adalah keadaan-Nya sebagai yang mengetahui, dan qudrah-Nya adalah keadaan-Nya sebagai yang berkuasa. Tidak ada dua perkara, tidak ada illah dan ma'lul, dan mereka tidak menetapkan dzat yang mengharuskan keadaan-Nya sebagai yang mengetahui.

Tidak diragukan bahwa bukti terbesar atas lemahnya pendapat mereka yang menetapkan ahwal adalah sulitnya memahami hal yang mereka namakan ahwal itu. Ketika mereka berkata 'alimiyyah adalah hal yang bermuara pada ilmu, mereka menjadikan ilmu mengharuskan hal lain selain ilmu, yaitu keadaan-Nya sebagai yang mengetahui. Ini sulit dipahami, sehingga dikatakan bahwa di antara hal-hal yang tidak memiliki hakikat adalah ahwal-nya Abu Hasyim.

Oleh karena itu madzhab al-Asy'ari sendiri dan para muhaqqiq Asy'ariyah adalah menafikan ahwal, dan inilah yang menjadi pendirian al-Juwaini di akhir hayatnya.

Syaikhul Islam tidak memberikan perhatian besar terhadap masalah ini. Barangkali — dan Allah lebih mengetahui — sebabnya adalah sedikitnya orang yang berpendapat demikian dan penentangan jumhur terhadap mereka, di samping lemahnya

pendapat para penganutnya sendiri. Meski demikian, beliau membahasnya dari dua sisi:

Pertama: Bahwa sebagian penganut ahwal dari kalangan Shifatiyyah telah mengikuti Abu Hasyim al-Jubba'i dalam pendapatnya bahwa hal itu bukan ada dan bukan pula tidak ada. Ini jelas merupakan pendapat yang bertentangan dengan aksioma akal, karena meniadakan dua hal yang bertolak belakang — sebagaimana menggabungkan keduanya — adalah mustahil.

Kedua: Bahwa para filsuf penganut qadamnya alam yang mewajibkan kesertaan illah dengan ma'lul berkata bahwa ma'lul — yang merupakan makhluk — itu menyertai illah — yang merupakan Allah — sehingga makhluk itu menjadi azali bersamanya. Ketika dikatakan kepada mereka bahwa ini diketahui kerusakannya secara pasti oleh akal, karena objek yang diperbuat tidak mungkin menyertai pelakunya dalam waktu, mereka menjawab bahwa hal itu mungkin saja, dan bahwa didahulukannya illah atas ma'lul adalah keterlebihpendahuluan secara akal yang bersifat niscaya. Mereka mencontohkannya dengan didahulukannya gerakan tangan atas gerakan cincin yang ada padanya, dan didahulukannya matahari atas sinarnya. Kemudian mereka berargumen atas kebolehan hal itu dengan apa yang dikatakan oleh para penetap ahwal, di mana mereka berkata: ilmu adalah illah bagi keadaan 'alim sebagai yang mengetahui. Seolah-olah mereka melemparkan gagasan bahwa illah dan ma'lul itu saling melazimkan dan menyertai, sehingga hal ini tidak perlu diingkari di sini.

Syaikhul Islam telah membantah para filsuf dalam pendapat mereka bahwa ma'lul menyertai illah-nya dalam waktu, menjelaskan kesalahan mereka dan kesalahan para fuqaha yang mengikuti mereka, kemudian berkata tentang argumen mereka

dengan pendapat ahli ahwal: "Adapun apa yang mereka sebutkan tentang keserempakan illah aqliyyah dengan ma'lul-nya, seperti ilmu dan 'alimiyyah, maka jawabannya adalah bahwa menurut jumhur orang-orang berakal tidak ada illah dan ma'lul di sini, melainkan ilmu itu adalah 'alimiyyah itu sendiri. Ini adalah madzhab jumhur para ahli pemikiran dari Ahlus Sunnah maupun ahli bid'ah, yaitu penafian ahwal, sehingga tidak ada illah dan ma'lul. Jika yang dimaksud dengan ma'lul adalah hukm tentang keadaan-Nya sebagai yang mengetahui dan pengabaran tentang keadaan-Nya sebagai yang mengetahui, maka ini boleh jadi baru setelah ilmu. Dan menurut pendapat orang yang menetapkan hal itu, ia berkata bahwa keadaan itu bukan ada dan bukan pula tidak ada, sehingga tidak serupa dengan ma'lul-ma'lul yang bersifat wujudi. Juga, para penganut ini berkata bahwa 'alim bukanlah pelaku 'alimiyyah dan bukan pula yang menjadikannya, dan ini bukan dari bab pengaruh wujud, sebab-sebab, dan illah-illah pada mereka. Sebab keadaan-Nya sebagai yang mengetahui adalah kelaziman ilmu karena ilmu melazimkan bahwa Dia adalah yang mengetahui. Ini tidak seperti terpotongnya leher sebagai sebab kematian, atau makan sebagai sebab kenyang, dari sebab-sebab yang diciptakan Allah." Maka Syaikhul Islam menjelaskan bahwa pendapat para penetap ahwal tidak menjadi hujjah bagi para filsuf dalam pendapat mereka tentang qadamnya alam, meskipun pendapat mereka itu sendiri adalah batil.

Masalah Keempat: Apakah nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya yang juga dimiliki makhluk termasuk kategori musytarak, mutawathi', atau musyakkak?

Masalah ini berkaitan dengan nama-nama dan sifat-sifat, dan telah disebutkan sebelumnya dalam pembahasan nama-nama tentang penghalamannya ke pembahasan ini. Sudah diketahui bahwa Allah menamai diri-Nya dengan nama-nama, dan menamai hamba-hamba-Nya dengan nama-nama yang khusus bagi mereka yang sesuai dengan nama-nama itu apabila dilepaskan dari penyandaran dan pengkhususan. Demikian pula Dia menyifati diri-Nya dengan sifat-sifat, dan menyifati hamba-hamba-Nya dengan sifat-sifat yang khusus bagi mereka, yang sesuai dengan sifat-sifat itu apabila dilepaskan dari penyandaran dan pengkhususan. Namun sifat-sifat Allah tidaklah seperti sifat-sifat makhluk, dan nama-nama-Nya tidaklah seperti nama-nama mereka.

Di antara contohnya adalah bahwa Allah menamai diri-Nya Maha Hidup, berfirman: **'Allah, tidak ada ilah selain Dia, Yang Maha Hidup lagi terus-menerus mengurus makhluk-Nya'** (Al-Baqarah: 255), dan menamai sebagian hamba-Nya dengan hidup, berfirman: **'Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup'** (Ar-Rum: 19). Dan kehidupan ini tidaklah seperti kehidupan itu. Dia menamai diri-Nya Maha Mendengar lagi Maha Melihat, berfirman: **'Sesungguhnya Allah memberi pengajaran yang sebaik-baiknya kepadamu. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mendengar lagi Maha Melihat'** (An-Nisa': 58), dan menamai sebagian makhluk-Nya mendengar dan melihat, berfirman: **'Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari setetes mani yang bercampur, yang Kami hendak mengujinya dengan perintah dan larangan, karena itu Kami jadikan dia mendengar dan melihat'** (Al-Insan: 2). Dan yang mendengar itu tidaklah seperti yang mendengar, serta yang melihat tidaklah seperti yang melihat. Dia menamai diri-Nya dengan Raja,

berfirman: **'Raja Yang Maha Suci'** (Al-Hasyr: 23), dan menamai sebagian hamba-Nya dengan raja, berfirman: **'Dan raja berkata: Bawalah Yusuf kepadaku'** (Yusuf: 50).

Demikian pula Dia menamai sifat-sifat-Nya dengan nama-nama, dan menamai sifat-sifat hamba-Nya dengan yang serupa. Dalam sifat ilmu Dia berfirman: **'Mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang Dia kehendaki'** (Al-Baqarah: 255), dan berfirman tentang makhluk: **'Mereka bergembira dengan ilmu yang ada pada mereka'** (Ghafir: 83). Dan ilmu itu tidaklah seperti ilmu. Demikian pula Dia menyifati diri-Nya dengan masyiah (kehendak) dan menyifati hamba-Nya dengan masyiah, berfirman: **'Bagi siapa di antara kamu yang mau menempuh jalan yang lurus. Dan kamu tidak dapat menghendaki kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam'** (At-Takwir: 28-29).

Demikian pula Dia mensifati diri-Nya dengan sifat cinta dan mensifati hamba-Nya dengan cinta, sebagaimana firman-Nya: **"Maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya"** (Al-Maidah: 54). Dia juga mensifati diri-Nya dengan memanggil, sebagaimana firman-Nya: **"Dan Kami memanggilnya dari sebelah kanan bukit Tursina"** (Maryam: 52), dan mensifati hamba-Nya dengan memanggil dalam firman-Nya: **"Sesungguhnya orang-orang yang memanggil kamu dari luar kamar-kamar (mu) kebanyakan mereka tidak mengerti"** (Al-Hujurat: 4). Dia juga mensifati diri-Nya dengan berbicara dalam firman-Nya: **"Dan Allah berbicara kepada Musa dengan langsung"** (An-Nisa: 164), dan mensifati hamba-Nya dengan berbicara dalam firman-Nya: **"Raja berkata: Bawalah Yusuf kepadaku, agar aku memilih dia sebagai orang yang rapat kepadaku. Maka tatkala raja telah bercakap-cakap dengan dia,**

dia berkata: Sesungguhnya kamu (mulai) hari ini menjadi seorang yang berkedudukan tinggi lagi dipercayai di sisi kami" (Yusuf: 54), dan masih banyak lagi yang lainnya.

Maka apakah penggunaan nama-nama dan sifat-sifat ini bagi Allah dan bagi makhluk termasuk dalam kategori isytirak lafzhi (polisemi homonim), ataukah termasuk dalam kategori tawathu' (univokal), ataukah musyakkak (analogi graduasi)?

Perbedaan antara isytirak lafzhi dan tawathu' atau musyakkak sangat besar. Sebab makna isytirak lafzhi adalah bahwa lafaznya satu, namun makna-makna dan cakupan yang ditunjuk oleh lafaz tersebut saling berbeda dan tidak ada makna bersama yang menghimpunnya. Misalnya kata "ain" (عين) digunakan untuk mata, emas, dan budak perempuan, dan tidak ada satu pun makna yang menghimpun ketiganya selain lafaz "ain" yang digunakan untuk masing-masingnya. Demikian pula kata "al-musytari" digunakan untuk pembeli barang dan juga untuk planet yang bernama Musytari, dan tidak ada makna bersama di antara keduanya selain bahwa lafaz "al-musytari" menghimpun keduanya secara lafaz.

Maka jika dikatakan: Allah Maha Mendengar (Sami'), dan makhluk juga mendengar (sami'), apakah kata "sami'" di sini termasuk dalam kategori isytirak lafzhi? Dan jika kita memahami makna "sami'" bagi makhluk, apakah ada yang berani mengatakan bahwa "sami'" bagi Allah mungkin memiliki makna lain yang sangat jauh, sejauh jarak antara planet dan pembeli barang? Tidak diragukan bahwa pendapat seperti ini akan mengakibatkan

pengingkaran (ta'thil) terhadap nama-nama dan sifat-sifat Allah dari makna-makna yang layak bagi-Nya.

Adapun tawathu', ia adalah makna universal yang berlaku pada banyak individu, seperti kata "manusia," yang merupakan makna universal yang menunjuk kepada seluruh anak Adam secara setara, sehingga berlaku bagi Zaid, Umar, Muhammad, dan Ahmad. Namun makna universal yang menghimpun mereka bukan berarti hakikat Zaid sama dengan hakikat Umar, melainkan masing-masing memiliki hakikatnya sendiri meskipun dihimpun oleh makna "manusia." Adapun musyakkak adalah bagian dari tawathu' yang umum, karena ia menunjuk pada banyak hal berdasarkan urusan umum yang bersama di antara individu-individunya, namun pada sebagian di antaranya lebih kuat atau lebih sempurna.

Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa kesesuaian antara nama-nama dan sifat-sifat Allah dengan nama-nama dan sifat-sifat makhluk tidak boleh dikategorikan sebagai isytirak lafzhi, melainkan termasuk dalam kategori tawathu' atau musyakkak. Sebab terdapat makna universal yang dapat dipahami dari sifat pendengaran, penglihatan, kehidupan, atau keberadaan secara mutlak, meskipun pendengaran, penglihatan, kehidupan, dan keberadaan Allah adalah khusus bagi-Nya dan tidak ada seorang makhluk pun yang menyekutui-Nya dalam hal itu, sebagaimana pendengaran, penglihatan, kehidupan, dan keberadaan makhluk adalah khusus baginya.

Meskipun Syaikhul Islam membolehkan keduanya masuk dalam kategori tawathu' atau musyakkak, ia tetap memperdalam pembahasan tentang perbedaan di antara keduanya. Ia berpandangan bahwa pendapat yang menyatakan keduanya

termasuk tawathu' sudah jelas dalam bab ini, dan bahwa pendapat yang menyatakan bahwa makna yang merupakan kandungan lafaz umum dan tempat pembagian itu bersama di antara bagian-bagiannya, tidak ada larangan atasnya selama hakikat setiap bagian adalah khusus baginya dan tidak ada yang menyekutuinya. Adapun anggapan sebagian orang bahwa ia bisa lolos dari kesamaan ini dengan menjadikan lafaz "wujud" atau lainnya termasuk dalam kategori musyakkak, karena wajibul wujud lebih sempurna—sebagaimana dikatakan tentang lafaz "kehitaman" yang digunakan untuk hitamnya aspal dan hitamnya bola mata, dan lafaz "keputihan" yang digunakan untuk putihnya salju dan putihnya gading—maka Syaikhul Islam menjawab hal ini dengan mengatakan: *"Tidak diragukan bahwa makna-makna universal bisa jadi bertingkat-tingkat dalam cakupannya, bahkan kebanyakannya demikian. Dan pengkhususan bagian ini dengan lafaz musyakkak adalah urusan istilah belaka. Oleh karena itu sebagian orang berpendapat bahwa ia adalah sejenis tawathu', karena peletak bahasa tidak meletakkan lafaz umum itu untuk menunjuk pada ketidaksetaraan yang ada pada salah satunya, melainkan untuk menunjuk pada kadar yang bersama."* Kemudian Syaikhul Islam melanjutkan: *"Ringkasnya, perbedaan pendapat dalam hal ini bersifat lafzhi semata. Tawathu' yang umum mencakup musyakkak. Adapun tawathu' yang makna-maknanya setara, maka ia adalah saudara musyakkak. Dan jika tawathu' dibagi menjadi dua jenis: tawathu' umum dan tawathu' khusus—sebagaimana imkan dibagi menjadi dua jenis: umum dan khusus—maka kerancuan pun hilang."*

Pendapat yang menyatakan bahwa kesesuaian ini bukan termasuk isytirak lafzhi adalah pendapat mayoritas kaum muslimin. Syaikhul Islam berkata: *"Sesungguhnya mazhab*

mayoritas manusia, bahkan mayoritas makhluk dari kalangan ahlus sifat seperti Asy'ariyyah, Karramiyyah, dan lainnya, adalah bahwa keberadaan (wujud) bukan diucapkan dengan isytirak lafzhi semata. Demikian pula seluruh nama-nama Allah yang Dia namai diri-Nya dengannya, yang terkadang juga digunakan oleh makhluk-Nya, seperti Al-Hayy (Maha Hidup), Al-'Alim (Maha Mengetahui), dan Al-Qadir (Maha Kuasa). Sesungguhnya nama-nama ini bukan diucapkan dengan isytirak lafzhi semata, melainkan dengan tawathu', dan ia juga bersifat musyakkak, karena makna-maknanya bagi Allah Ta'ala lebih utama, dan ia adalah hakikat pada keduanya. Meski demikian, mereka tidak berpendapat bahwa apa yang berhak Allah Ta'ala dapatkan dari nama-nama ini ketika Dia menamai diri-Nya dengannya sama dengan apa yang berhak didapatkan oleh selain-Nya, dan tidak pula bahwa Dia dalam keberadaan, kehidupan, ilmu, dan kuasa-Nya menyerupai makhluk-Nya. Mereka juga tidak berpendapat bahwa Dia atau selain-Nya di alam nyata memiliki wujud selain hakikat mereka yang ada di alam nyata. Bahkan lafaz itu menunjukkan kadar yang bersama ketika diucapkan secara mutlak dan dilepaskan dari kekhususan-kekhususan yang membedakan salah satunya." Kemudian beliau menjelaskan bahwa hal ini tidak hanya berlaku dalam nama-nama Allah dan bahasa saja, melainkan disebutkan dalam konteks-konteks yang dilepaskan dari kekhususan demi keperluan perdebatan, sehingga urusan itu diperkirakan secara takdiri.

Meskipun ini adalah pendapat mayoritas ahlus sifat dan lainnya, namun sebagian yang berkecimpung dalam filsafat dan logika, seperti ar-Razi, al-Amidi, dan asy-Syahrastani, berpendapat dalam sebagian ucapan mereka bahwa kesesuaian antara nama-nama Allah dan nama-nama makhluk harus dikategorikan sebagai

isytirak lafzhi. Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa yang mendorong mereka pada pendapat ini adalah dua syubhat:

Pertama: Syubhat terjerumus ke dalam tasybih (penyerupaan) dan tarkib (tersusun).

Kedua: Anggapan bahwa universal-universal (kulliyat) bersama benar-benar ada di alam nyata.

Adapun syubhat pertama, Syaikhul Islam berkata: Sesungguhnya banyak orang *"berselisih tentang nama-nama yang Allah namai diri-Nya dengannya dan juga digunakan oleh hamba-hamba-Nya, seperti al-mawjud (ada), al-hayy (hidup), al-'alim (mengetahui), dan al-qadir (berkuasa). Sebagian mereka berpendapat bahwa nama-nama ini diucapkan dengan isytirak lafzhi, demi menghindari penetapan kadar bersama di antara keduanya, sebab jika keduanya bersekutu dalam kandungan makna 'wujud' maka wajibul wujud harus dibedakan dari yang mungkin (mumkin) dengan sesuatu yang lain, sehingga ia tersusun (murakkab). Ini adalah pendapat sebagian mutakhirin seperti asy-Syahrastani dan ar-Razi dalam salah satu dari dua pendapatnya, serta al-Amidi meski ia terkadang ragu."* Kemudian beliau membantah ar-Razi dan al-Amidi ketika keduanya mengira bahwa al-Asy'ari dan lainnya yang meniadakan ahwal dan mengatakan bahwa wujud setiap sesuatu adalah identik dengan hakikatnya, berpendapat demikian dan bahwa keduanya diucapkan dengan isytirak lafzhi. Keduanya mengklaim bahwa hal ini konsekuensi logis bagi mereka, sebab jika mereka mengatakan keduanya bersifat tawathu' maka ada kadar bersama di antara keduanya, dan salah satunya dibedakan dari yang lain dengan kekhususan hakikatnya, sementara yang bersama bukanlah yang membedakan, sehingga wujud yang bersama bukan merupakan

hakikat yang membedakan. Beliau menjelaskan bahwa ini adalah kekeliruan atas mereka.

Inilah syubhat tarkib. Adapun syubhat tasybih, mereka mengatakan: Jika kita mengatakan "ada" dan "ada," "hidup" dan "hidup," maka lazimnya adalah tasybih. Adapun syubhat kedua: karena syubhat inilah ar-Razi dan lainnya keliru, *"sebab ia mengira bahwa jika ini ada (mawjud) dan itu ada (mawjud), dan wujud meliputi keduanya, maka ada wujud bersama yang universal di alam nyata, sehingga mesti ada pembeda yang membedakan ini dari itu, dan pembeda itu adalah hakikat, sehingga harus ada wujud bersama dan hakikat yang membedakan."*

Ini dibangun di atas masalah yang sering kali disalahpahami oleh para ahli logika, filsafat, dan pengikut mereka, yaitu masalah universal-universal mutlak yang ada dalam pikiran, dan khayalan mereka bahwa universal-universal itu mungkin ada di alam nyata.

Dengan dua syubhat inilah—syubhat tasybih dan syubhat universal-universal pikiran—sebagian Asy'ariyyah ini berpendapat bahwa wujud dan lainnya jika diucapkan untuk Khaliq dan makhluk termasuk dalam kategori isytirak lafzhi. Syaikhul Islam telah membantah mereka dari beberapa sisi, yang terpenting adalah:

1. Bahwa pendapat yang dipegang oleh mayoritas manusia—yaitu mayoritas Mu'tazilah, para mutakallim ahlus sifat dari kalangan Asy'ariyyah, Karramiyyah, Salimiyyah, pengikut empat imam dari kalangan Hanafiyyah, Malikiyyah, Syafi'iyyah, dan Hanabilah, ahli hadis, serta kaum sufi—adalah bahwa nama-nama ini adalah hakikat bagi Allah Ta'ala, meskipun juga digunakan bagi makhluk-Nya secara hakikat.

Adapun pendapat-pendapat lain maka semuanya batil:

Seperti pendapat orang yang mengatakan bahwa nama-nama itu adalah hakikat bagi Khaliq dan majaz bagi makhluk, yaitu pendapat Abu al-'Abbas an-Nasyi'.

Dan seperti pendapat orang yang mengatakan sebaliknya, yaitu bahwa nama-nama itu adalah hakikat bagi makhluk dan majaz bagi Khaliq, sebagaimana pendapat para ekstremis Jahmiyyah, Qaramithah, dan Bathiniyyah yang menafikan dari Allah nama-nama yang indah, bahkan berkata bahwa Allah bukan Maha Hidup, bukan Maha Mengetahui, bukan pula yang bodoh. Yang benar adalah bahwa nama-nama itu adalah hakikat pada keduanya, dan tidak ada makna bagi pernyataan ini kecuali dengan menetapkan makna bersama dalam setiap nama atau sifat, kemudian wujud Khaliq adalah khusus bagi-Nya dan wujud makhluk adalah khusus baginya, demikian pula sifat-sifat lainnya. Dan setiap orang yang berpendapat dengan isytirak lafzhi telah menyimpang dari pendapat ahlul haq, dan konsekuensinya ia harus memilih salah satu dari pendapat-pendapat yang rusak itu.

2. Bahwa jika ada dua mawjud (yang ada) maka pasti ada di antara keduanya kadar bersama dan kadar pembeda. Ini adalah masalah tasybih dan tamtsil, dan rincian pembicaraan tentangnya telah berlalu, beserta penjelasan pengakuan Asy'ariyyah, bahkan penetapan mereka, bahwa menetapkan sifat-sifat bagi Allah seperti wujud, pendengaran, penglihatan, kehidupan, dan lainnya, tidak mengharuskan Allah menyerupai makhluk-Nya.

3. Bahwa orang-orang yang berpendapat isytirak lafzhi ini saling bertentangan, karena meskipun mereka mengatakan bahwa wujud diucapkan dengan isytirak lafzhi, namun mereka menjadikannya *"terbagi menjadi wajib dan mungkin, atau qadim dan baru, sebagaimana terbaginya nama-nama umum yang*

universal—bukan sebagaimana terbaginya lafaz-lafaz yang homonim seperti lafaz 'Suhail' yang digunakan untuk bintang Suhail dan untuk Suhail ibn Amr. Sebab yang demikian itu tidak dikatakan: ini terbagi menjadi ini dan itu, melainkan dikatakan: lafaz ini digunakan untuk makna ini dan makna itu, dan ini adalah urusan bahasa bukan pembagian akal. Sedangkan dalam tawathu' terdapat pembagian akal: pembagian makna yang merupakan kandungan lafaz umum, dan tempat pembagian itu bersama di antara bagian-bagiannya." Pertentangan mereka dalam hal ini sangat jelas, karena pembagian tidak bisa terjadi dalam lafaz-lafaz yang homonim jika makna tidak bersama.

4. Bahwa jika nama-nama ini tidak bersifat tawathu', hal itu akan mengakibatkan tidak dipahaminya makna-makna yang dimaksud dalam setiap konteks. Sebab jika dikatakan bahwa nama-nama itu termasuk isytirak lafzhi, maka kemunculan nama ini di satu tempat memiliki satu makna. Jika kemudian muncul di tempat lain dan dimaksudkan makna lain—yang sama sekali berbeda dari yang pertama—maka makna itu tidak dapat dipahami kecuali dengan dalil yang menunjukkannya. Maka jika dikatakan "makhluk itu ada (mawjud)," kemudian dikatakan "Allah Ta'ala pun ada (mawjud)," maka pendapat yang mengatakan bahwa wujud diucapkan dengan isytirak lafzhi mengharuskan bahwa makna wujud dalam ungkapan kedua memiliki makna lain yang jauh dari kandungan lafaz pertama, dan harus ada dalil yang menunjukkan makna yang dimaksud darinya. Jika hal ini diterapkan maka akan mengakibatkan kekacauan yang luar biasa dalam memahami kandungan lafaz-lafaz dan ungkapan-ungkapan.

5. Bahwa pendapat isytirak lafzhi akan mengakibatkan persetujuan dengan kaum mulhid (ateis) dan Qaramithah. *"Sebab*

jika mereka menjadikan nama-nama Allah Ta'ala seperti al-hayy (Maha Hidup), al-'alim (Maha Mengetahui), al-qadir (Maha Berkuasa), al-mawjud (Maha Ada), dan semisalnya sebagai isytirak lafzhi, maka tidak akan dipahami sesuatu pun darinya ketika Allah dinamai dengannya, kecuali jika diketahui apa makna yang ditunjukkannya ketika Allah dinamai dengannya—terutama jika makna yang dipahami darinya secara mutlak bukan yang dimaksud ketika Allah dinamai dengannya.

Dan sudah maklum bahwa lafaz tunggal ketika digunakan untuk menamai sesuatu tidak diketahui maknanya sampai maknanya dibayangkan terlebih dahulu, kemudian diketahui bahwa lafaz itu menunjukkannya. Maka jika lafaz itu homonim, makna yang dibuat untuk menunjuk Allah tidak kita ketahui dengan cara apa pun, sehingga dari nama-nama Allah yang indah tidak dipahami makna apa pun sama sekali, dan tidak ada bedanya antara kita mengatakan 'hidup' dengan 'mati,' tidak ada bedanya antara 'ada' dengan 'tiada,' tidak ada bedanya antara 'mengetahui' dengan 'bodoh,' atau 'diiz' atau 'kajaz.' Bahkan ia seperti lafaz-lafaz asing yang kita dengar namun tidak kita ketahui kandungannya, atau lafaz-lafaz yang tidak bermakna seperti 'diiz' dan 'kajaz' dan semisalnya.

Dan sudah maklum bahwa hal ini sudah cukup bagi kaum mulhid, sebab mereka tidak melarang pengucapan lafaz jika mereka menampakkan syariat, yang mereka larang hanyalah kita memahami maknanya."

Inilah inti permasalahan, karena pendapat isytirak lafzhi mengakibatkan keyakinan bahwa nama-nama atau sifat-sifat tersebut bagi Allah Ta'ala memiliki makna-makna lain yang jauh dari makna-makna yang ditunjukkan oleh nash-nash yang memuat nama-nama dan sifat-sifat itu. *"Dan jika nama-nama-Nya tidak*

bersifat tawathu', maka para hamba tidak akan memahami apa pun dari nama-nama-Nya sama sekali, kecuali jika mereka mengetahui apa yang khusus bagi zat-Nya, padahal mereka tidak mengetahui apa yang khusus bagi zat-Nya, sehingga mereka tidak mengetahui apa pun." Inilah yang disebut ilhad (penyimpangan) dalam nama-nama dan ayat-ayat-Nya.

6. Orang-orang yang berpendapat isytirak lafzhi menerapkannya atau mewajibkannya pada lafaz wujud bagi Allah dan bagi makhluk. Mereka berkata: Keduanya bersekutu dalam wujud, dan salah satunya dibedakan dari yang lain dengan hakikatnya.

Di sini Syaikhul Islam menjawab mereka dengan mengatakan bahwa pendapat tentang hakikat itu seperti pendapat tentang wujud. *"Sebab ini memiliki hakikat dan itu memiliki hakikat, sebagaimana ini memiliki wujud dan itu memiliki wujud. Dan salah satunya dibedakan dari yang lain dengan wujudnya yang khusus baginya, sebagaimana ia dibedakan darinya dengan hakikatnya yang khusus baginya. Maka pernyataan orang yang berkata: keduanya bersekutu dalam kandungan makna wujud, dan masing-masing dibedakan dengan hakikatnya yang khusus baginya, sama dengan seandainya dikatakan: keduanya bersekutu dalam kandungan makna hakikat, dan masing-masing dibedakan dengan wujudnya yang khusus baginya. Kekeliruan itu terjadi karena ia mengambil wujud secara mutlak tanpa kekhususan, dan mengambil hakikat secara khusus tidak mutlak. Padahal sudah maklum bahwa keduanya bisa diambil secara mutlak dan bisa diambil secara khusus. Jika keduanya diambil secara mutlak maka keduanya setara dalam keumuman, dan jika diambil secara khusus keduanya setara dalam kekhususan. Adapun mengambil salah satunya secara*

umum dan yang lain secara khusus maka ini tidak lebih layak dari sebaliknya."

Metode ilzami (mengikat lawan dengan konsekuensi logis ucapannya sendiri) yang cermat ini sering digunakan oleh Syaikhul Islam. Di antaranya adalah pernyataannya dalam masalah sifat-sifat yang ditakwil oleh Asy'ariyyah, seperti sifat mahabbah (cinta) yang mereka takwilkan dengan iradatul in'am (kehendak untuk memberi nikmat). Mereka berkata bahwa mahabbah adalah kecenderungan hati kepada yang dicintai, dan ini adalah sifat makhluk yang tidak boleh menjadi sifat Allah. Maka dikatakan kepada mereka: Konsekuensi logis takwil kalian sama dengan konsekuensi logis makna yang kalian hindari. Sebab dikatakan kepada kalian: Kami tidak mengetahui dari iradah (kehendak) kecuali kecenderungan jiwa kepada yang dikehendaki. Maka lakukanlah pada iradah apa yang kalian lakukan pada mahabbah, lalu takwilkanlah ia; atau lakukanlah pada mahabbah apa yang kalian lakukan pada iradah, lalu tetapkanlah ia. Demikian pula sifat-sifat lainnya.

7. Adapun masalah universal-universal bersama yang ada dalam pikiran—yang dibayangkan oleh sebagian filsuf dan pengikut mereka bahwa universal-universal itu mungkin ada di alam nyata—maka Syaikhul Islam membahasnya panjang lebar, dan menjelaskan di tengah-tengah pembahasan itu bahwa argumen-argumen mereka berputar pada anggapan bahwa yang mutlak bersama yang universal itu ada di alam nyata. Beliau berkata: *"Inilah tempat di mana akal-akal mereka sesat, ketika mereka meyakini bahwa hal-hal yang ada dan tertentu itu bersekutu di alam nyata dalam satu hal, dan masing-masing dibedakan dari yang lain dengan satu hal—inilah persis kekeliruannya."* Dalam

Minhaj as-Sunnah beliau menjawab kerancuan dan kekeliruan yang menimpa ar-Razi, al-Amidi, dan lainnya: *"Adapun penyelesaian syubhat ini adalah bahwa mereka mengira apabila dikatakan keduanya bersekutu dalam kandungan makna wujud, maka di alam nyata ada wujud bersama yang merupakan dirinya sendiri pada yang ini dan dirinya sendiri pada yang itu, sehingga yang bersama itu adalah sesuatu yang sama pada keduanya, dan yang bersama tidak bisa membedakan, sehingga mesti ada pembeda.*

Ini adalah kekeliruan. Sebab pernyataan orang yang berkata 'keduanya bersekutu dalam kandungan makna wujud' artinya keduanya serupa dan sepakat dalam hal itu: ini ada, dan itu pun ada, namun salah satunya tidak menyekutui yang lain dalam wujudnya sendiri sama sekali. Dan jika dikatakan: keduanya bersekutu dalam wujud mutlak yang universal, maka wujud yang mutlak universal itu tidak bisa bersifat mutlak universal kecuali dalam pikiran. Maka di alam nyata tidak ada wujud mutlak universal yang menjadi sekutu keduanya, melainkan yang ini memiliki bagiannya dan yang itu memiliki bagiannya, dan masing-masing bagian berbeda dari yang lain." Kemudian setelah mendiskusikan para ahli logika beliau berkata: *"Maka masalah universal-universal, ahwal, dan berlakunya keumuman pada selain lafaz adalah satu jenis. Dan barang siapa yang memahami perkaranya sebagaimana adanya, akan jelas baginya bahwa di alam nyata tidak ada sesuatu pun yang secara substansi ada pada yang ini dan yang itu sekaligus. Dan apabila dikatakan: suatu jenis ada, atau yang universal alami ada, atau hakikat ada, atau kemanusiaan sebagaimana adanya itu ada, dan ungkapan-ungkapan semisalnya, maka yang dimaksud adalah bahwa pada yang ini terdapat sesuatu yang semisal atau serupa atau sejenis dengan apa yang ada pada yang itu, dan semisalnya.*

Dan hal-hal yang serupa dihimpun oleh satu jenis, dan jenis itulah yang secara substansi bersifat umum bagi yang ini dan yang itu, tidak bisa bersifat umum dan mutlak kecuali dalam pikiran. Dan apabila kamu berkata: kemanusiaan ada di alam nyata, atau yang universal alami ada di alam nyata, maka itu benar: dalam arti bahwa apa yang dibayangkan oleh pikiran sebagai sesuatu yang universal, itu ada di alam nyata. Namun jika ia ada di alam nyata maka ia tidak bersifat universal, sebagaimana apabila kamu berkata: Zaid ada di alam nyata, maka yang dimaksud bukan lafaz ini, bukan pula makna yang ada dalam pikiran, melainkan yang dimaksud adalah bahwa yang dituju oleh lafaz ini ada di alam nyata."

Kemudian Syaikhul Islam menerapkan pembicaraannya dalam masalah universal-universal pada syubhat tasybih yang menyebabkan mereka berpendapat dengan isytirak lafzhi dalam masalah Allah, sifat-sifat-Nya, dan apa yang sesuai dengannya dari nama-nama dan sifat-sifat makhluk. Beliau berkata: *"Dengan ini jelaslah kekeliruan kaum nafat (yang menafikan) dalam lafaz tasybih. Sebab dikatakan: Yang wajib dinafikan dari Tuhan Ta'ala adalah Dia memiliki sesuatu dari kekhususan-kekhususan makhluk, sebagaimana makhluk tidak memiliki sesuatu dari kekhususan-kekhususan Khaliq, atau bahwa bagi hamba ditetapkan sesuatu yang menyerupai Tuhan di dalamnya. Adapun jika dikatakan: hidup dan hidup, mengetahui dan mengetahui, berkuasa dan berkuasa; atau dikatakan: yang ini memiliki kuasa dan yang itu memiliki kuasa, yang ini memiliki ilmu dan yang itu memiliki ilmu—maka substansi ilmu Tuhan tidak disekutui oleh hamba di dalamnya, dan substansi ilmu hamba tidak bisa disifatkan kepada Tuhan, Maha Tinggi Allah dari itu. Demikian pula dalam semua sifat, bahkan yang ini pun tidak menyerupai yang itu. Dan apabila dua orang yang berilmu sepakat*

dalam kandungan makna ilmu, dan dua orang yang mengetahui sepakat dalam kandungan makna yang mengetahui, maka tasybih semacam ini bukan yang dinafikan, tidak secara syariat maupun akal. Dan tidak mungkin menafikan itu kecuali dengan menafikan keberadaan Sang Pencipta."

Ini tidak khusus pada sifat-sifat yang ditetapkan oleh Asy'ariyyah, melainkan mencakup sifat-sifat lainnya seperti nuzul (turun), istiwa' (bersemayam), dan maji' (datang). Menetapkan sifat-sifat ini bagi Allah, meskipun makhluk mungkin disifatkan dengan nuzul, istiwa', dan maji', tidak mengharuskan keserupaan. Dan pendapat yang mengatakan bahwa hal itu termasuk isytirak lafzhi akan menta'thilkan sifat-sifat ini dari makna-maknanya.

Syaikhul Islam juga menjelaskan bahwa al-Amidi—dalam masalah universal-universal bersama dan keberadaannya dalam pikiran—justru telah menjelaskan dalam kitabnya al-Ahkam maa yanaaqidhuha (yang bertentangan dengannya). Beliau berkata: *"Al-Amidi telah menjelaskan kerusakan ini di banyak tempat dalam kitab-kitabnya, seperti pembicaraannya tentang perbedaan antara mutlak dan muqayyad, serta universal dan parsial, dan lainnya. Ia juga menyalahkan anggapan orang yang mengira bahwa yang universal menjadi bagian dari yang tertentu, dan menjelaskan kesalahan orang yang berpendapat demikian seperti ar-Razi dan lainnya. Maka seandainya ia merujuk kepada prinsipnya yang benar yang ia sebutkan tentang universal dan parsial serta mutlak dan tertentu, niscaya ia mengetahui kerusakan hujah ini. Namun karena sangat berbelit-belitnya ucapan-ucapan mereka dan bercampurnya kebatilan di dalamnya yang rancu bagi mereka dan bagi selain mereka, maka akal-akal banyak orang yang cerdas pun tergelincir dalam hujah-hujah mereka dan ikut terjerumus dalam kesesatan*

mereka tanpa menyadari penjelasan kerusakannya—seperti ar-Razi dan al-Amidi dan semisalnya: terkadang mereka menolak keberadaan gambaran-gambaran dalam pikiran hingga mereka menolak tetapnya yang universal dalam pikiran, dan terkadang mereka menjadikan itu tetap di alam nyata."

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan bahwa Al-Amidi dalam kitab Daqa'iq al-Haqa'iq menetapkan adanya musytarak kulliy (konsep bersama yang universal) dalam realitas eksternal, sedangkan dalam kitab Ahkam al-Ahkam ia menolaknya dan membantah Al-Razi. Ia juga menyebutkan bahwa Al-Razi pun menolaknya dalam kitab Al-Mulakhkhas. Pengungkapan kontradiksi yang terjadi pada tokoh-tokoh ini merupakan bagian dari metode Syaikhul Islam dalam membantah mereka.

8. Selain bantahan-bantahan di atas, Syaikhul Islam juga menjelaskan dan menerangkan masalah ini melalui pemaparan metode ulama salaf dalam memahami sifat-sifat Allah, yaitu menetapkan sifat-sifat tersebut bagi Allah Ta'ala sebagaimana adanya, tanpa tamtsil (penyerupaan), tanpa takyif (mempertanyakan hakikat), tanpa tahrif (penyelewengan makna), dan tanpa ta'thil (penolakan). Mengingat yang mendorong mereka berpendapat tentang musytarak lafzhi (kesamaan lafaz) adalah kekhawatiran terhadap tasybih (penyerupaan), maka Syaikhul Islam menjelaskan dan menerangkan masalah ini dengan menyebutkan beberapa contoh penting:

(a) Ia menjelaskan bahwa nama-nama dan sifat-sifat terbagi menjadi dua jenis:

Jenis pertama, yang hanya khusus bagi Tuhan, seperti Al-Ilah (Sesembahan) dan Rabb al-'Alamin (Tuhan semesta alam) dan

sejenisnya. Sifat ini sama sekali tidak berlaku bagi makhluk dalam keadaan apapun. Inilah yang ditentang oleh orang-orang musyrik yang menjadikan tandingan bagi Allah.

Jenis kedua, yang secara umum juga dapat disifatkan kepada makhluk, seperti Al-Hayy (Maha Hidup), Al-'Alim (Maha Mengetahui), dan Al-Qadir (Maha Kuasa). Sifat ini tidak boleh ditetapkan bagi makhluk sebagaimana ia ditetapkan bagi Tuhan, karena jika ditetapkan serupa, maka apa yang berlaku pada salah satunya harus berlaku pula pada yang lain, apa yang wajib bagi salah satunya menjadi wajib bagi yang lain, dan apa yang mustahil bagi salah satunya menjadi mustahil bagi yang lain pula. Hal itu berarti menggabungkan dua hal yang saling bertentangan. Rincian masalah ini telah dibahas sebelumnya dalam pembahasan tentang uluhiyyah dan rububiyyah.

(b) Adapun mengenai jenis kedua, yaitu sifat yang dimiliki bersama, apakah hal itu berarti kesamaan? Syaikhul Islam menjelaskan hal ini dengan menerangkan bahwa perkara-perkara tersebut memiliki tiga tinjauan:

Pertama, apa yang khusus bagi Tuhan, yaitu apa yang wajib, boleh, dan mustahil bagi-Nya; makhluk sama sekali tidak memiliki bagian di dalamnya.

Kedua, apa yang khusus bagi makhluk, seperti ilmu, kemampuan, dan kehidupan seorang hamba. Jika padanya berlaku kebaruan dan ketiadaan, maka hal itu tidak ada kaitannya dengan ilmu, kemampuan, dan kehidupan Tuhan, karena tidak ada kesamaan di antara keduanya.

Ketiga, yang mutlak dan universal, yaitu kemutlakan hidup, ilmu, dan kemampuan. Dalam kemutlakan ini, apa yang wajib

berlaku padanya maka wajib bagi keduanya; apa yang boleh berlaku padanya maka boleh bagi keduanya; dan apa yang mustahil berlaku padanya maka mustahil bagi keduanya pula. Yang wajib adalah bahwa sifat itu dikatakan sempurna di mana pun ia berada. Maka kehidupan, ilmu, dan kemampuan adalah sifat kesempurnaan bagi setiap yang disifati. Yang boleh bagi keduanya adalah bahwa sifat-sifat tersebut dapat disertai sifat lain seperti pendengaran, penglihatan, dan kalam. Sifat-sifat ini boleh menyertai sifat-sifat tersebut di setiap tempat, kecuali jika ada penghalang dari sisi tempat itu sendiri, bukan dari sisi sifatnya. Adapun yang mustahil bagi keduanya adalah bahwa sifat-sifat ini tidak mungkin berdiri sendiri tanpa adanya yang disifati yang berdiri dengan sendirinya. Ini mustahil bagi keduanya di setiap tempat, sehingga tidak boleh sifat-sifat Allah berdiri sendiri, melainkan harus ada yang disifati. Demikian pula sifat-sifat makhluk tidak boleh berdiri sendiri, melainkan harus ada yang disifati.

Yang mutlak dan universal ini, yaitu jenis ketiga, adalah yang menjadi sarana bagi kita untuk memahami apa yang dikomunikasikan kepada kita. Karena itulah kita mengetahui, misalnya, bahwa jika seseorang disifati dengan suatu sifat, maka sifat itu pasti melekat pada yang disifati. Kita juga dapat membedakan antara sifat hidup, ilmu, dan kalam tanpa mengaitkannya dengan pengkhususan siapa yang disifati, apakah itu Sang Khalik atau makhluk. Seandainya tidak demikian, maka pengetahuan kita tentang nama-nama Allah, sifat-sifat-Nya, dan ayat-ayat-Nya hanya akan menjadi teka-teki dan ungkapan asing yang tidak dipahami. Barang siapa ingin komitmen menolak tasybih dengan menafikan segala bentuk kemiripan yang terdapat

dalam kemutlakan universal, maka hal itu pasti berujung pada penafian wujud Sang Khalik. Dan ketika seseorang mengakui wujud Sang Khalik dan bahwa Dia berbeda dari makhluk-makhluk ini, maka ia terikat dengan sebagian dari hal ini.

(c) Di antara prinsip-prinsip yang ditetapkan oleh ulama salaf dan ditekankan oleh Syaikhul Islam adalah bahwa pembicaraan tentang sifat mengikuti pembicaraan tentang zat. Sebagaimana Allah memiliki zat yang tidak menyerupai zat makhluk-makhluk-Nya, demikian pula Dia memiliki sifat-sifat yang tidak menyerupai sifat-sifat makhluk-Nya. Dan jika penetapan zat bagi Allah hanyalah penetapan wujud, bukan penetapan kaifiyyah (tatacara), maka demikian pula penetapan sifat adalah penetapan wujud, bukan penetapan kaifiyyah. Ini adalah prinsip yang sangat agung dan sangat meyakinkan bagi siapa yang merenunginya. Ia terkait dengan apa yang telah disebutkan sebelumnya bahwa sifat-sifat makhluk adalah khususnya, sebagaimana ia memiliki zat yang khusus pula. Demikian pula Tuhan kita yang Maha Suci dan Maha Tinggi memiliki sifat-sifat yang khusus bagi-Nya dan layak bagi-Nya, sebagaimana Dia memiliki zat yang khusus bagi-Nya. Tidak ada yang mencampuradukkan keduanya kecuali seorang mujassim yang musyabbih (yang menyerupakan Allah dengan makhluk), atau seorang mu'aththil (yang menolak sifat) yang menghujat nama-nama dan sifat-sifat-Nya, yang ingin menjadikan hal itu sebagai tangga untuk penolakan dan penyelewengannya.

(d) Membuat perumpamaan dengan kenikmatan ahli surga dan dengan ruh:

Kedua perumpamaan ini sering muncul dalam diskusi Syaikhul Islam dengan kaum Asy'ariyyah dan lainnya, serta dalam pemaparannya tentang metode yang benar dalam memahami

sifat, yang jauh dari ta'wil, tafwidh, tamtsil, dan tasybih. Syaikhul Islam berkata saat berargumentasi dalam masalah ini: "Bahkan lebih dari itu, Allah memberitahukan bahwa di surga terdapat makanan, minuman, pakaian, dan pasangan yang disebutkan dalam Kitab-Nya. Dia mengabarkan bahwa di sana ada susu, madu, arak, daging, sutra, emas, perak, bidadari, istana, dan sejenisnya. Ibnu Abbas berkata: *'Tidak ada di dunia yang ada di surga kecuali namanya saja.'* Maka hakikat-hakikat yang ada di akhirat tidaklah sama dengan hakikat-hakikat yang ada di dunia, meskipun ada kemiripan dari beberapa segi, dan nama itu mencakupnya secara hakiki. Sudah maklum bahwa Sang Khalik jauh lebih tidak menyerupai makhluk. Bagaimana mungkin orang mengira bahwa nama-nama dan sifat-sifat yang Allah tetapkan bagi diri-Nya itu menyerupai makhluk-Nya, lalu dikatakan bahwa itu bukan makna hakiki? Adakah yang lebih berhak atas nama-nama yang indah dan sifat-sifat yang mulia daripada Tuhan langit dan bumi? Padahal perbedaan-Nya dengan makhluk jauh lebih besar dari perbedaan makhluk mana pun dengan makhluk lainnya."

Di tempat lain ia menjelaskan hal itu seraya berkata: "Sesungguhnya manusia mengetahui bahwa dirinya adalah hayy (hidup), 'alim (mengetahui), qadir (berkuasa), sami' (mendengar), bashir (melihat), mutakallim (berbicara). Dengan itu ia dapat memahami apa yang Allah kabarkan tentang diri-Nya bahwa Dia adalah Hayy, 'Alim, Qadir, Sami', Bashir, Mutakallim. Sebab jika ia tidak dapat membayangkan makna-makna ini dari dirinya sendiri dan tidak merenunginya, ia tidak akan mampu memahami apa yang tersembunyi darinya. Seperti halnya jika ia tidak dapat membayangkan apa yang ada di dunia berupa madu, susu, air, arak, sutra, emas, dan perak, ia tidak akan mampu membayangkan

apa yang dikhabarkan tentang hal-hal gaib itu. Namun tidak berarti bahwa yang gaib itu sama dengan yang nyata. Ibnu Abbas telah berkata..." lalu beliau menyebutkan perkataan Ibnu Abbas di atas, menjelaskan perbedaan antara kenikmatan surga dan dunia, dan bahwa kenikmatan surga tidak rusak dan tidak berubah. Kemudian beliau berkata: "Maka jika makhluk itu satu dengan makhluk lainnya sepakat dalam nama, dan di antara keduanya ada kadar yang sama dan kemiripan, sehingga kita memahami makna apa yang dikomunikasikan kepada kita, meskipun hakikatnya tidak sama, maka Sang Khalik yang Maha Agung lebih jauh dari menyerupai makhluk-Nya, daripada apa yang ada di surga dari apa yang ada di dunia. Maka jika Dia menyifati diri-Nya bahwa Dia Hayy, 'Alim, Sami', Bashir, Qadir, tidak berarti Dia menyerupai makhluk-Nya, karena jauhnya Dia dari menyerupai makhluk-Nya jauh lebih besar dari jauhnya menyerupai makhluk mana pun terhadap makhluk lainnya."

Perumpamaan ini sangat jelas dan menerangkan masalah ini. Syaikhul Islam berhasil menyajikan dan menjelaskannya. Ini adalah sesuatu yang diakui oleh para penta'wil sifat, karena mereka menetapkan adanya kebangkitan, surga, dan neraka. Telah disebutkan sebelumnya dalam topik dominasi para filosof dan Qaramithah atas para mutakallimin, bahwa para zindiq itu menuduh mereka kontradiksi karena menta'wil nash-nash sifat tetapi tidak menta'wil nash-nash tentang hari kebangkitan, surga, dan neraka. Sudah maklum bahwa para zindiq menolak keduanya, sedangkan Ahlus Sunnah menetapkan keduanya, sementara kelompok tersebut berkontradiksi. Ketika Syaikhul Islam membuat perumpamaan tentang kenikmatan surga ini, seolah-olah ia ingin menghubungkan antara masalah petunjuk nash yang sama dalam

hal sifat dan hari kebangkitan, sebagaimana ia telah jelaskan dalam pemaparannya tentang dominasi para zindiq, dan masalah apa yang dipahami dari nash-nash. Bahwa jika nash-nash tentang kenikmatan dipahami karena menyerupai kenikmatan dunia, meskipun ada perbedaan dalam hakikat dan kaifiyyahnya, maka demikian pula nash-nash sifat dipahami dan diketahui, dan kesamaan nama dengan sifat-sifat makhluk tidak berarti sifat-sifat Allah sama dengan atau menyerupai sifat-sifat mereka.

Demikian pula perumpamaan ruh. Karena ruh "jika ia ada, hidup, mengetahui, berkuasa, mendengar, melihat, naik dan turun, pergi dan datang, dan sifat-sifat sejenisnya, sementara akal tidak mampu menentukan kaifiyyah dan batasannya karena mereka belum pernah melihat yang serupa dengannya, dan sesuatu itu hanya dapat diketahui hakikatnya baik dengan melihatnya langsung atau dengan melihat yang serupa dengannya, maka jika ruh memiliki sifat-sifat ini tanpa menyerupai makhluk yang tampak, maka Sang Khalik lebih utama untuk berbeda dari makhluk-Nya, sementara Dia tetap disifati dengan apa yang layak bagi-Nya berupa nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Dan orang-orang yang berakal jauh lebih tidak mampu untuk membatasi atau menentukan kaifiyyah-Nya daripada mereka tidak mampu membatasi atau menentukan kaifiyyah ruh."

Perumpamaan ruh sering dikemukakan oleh Syaikhul Islam untuk menolak syarat keharusan mengetahui kaifiyyah sifat untuk menetapkannya, khususnya dalam sifat-sifat seperti istiwa' (bersemayam), nuzul (turun), dan maji' (datang). Syaikhul Islam telah menjelaskan perumpamaan ini dengan sangat gamblang dalam berbagai kesempatan.

Masalah Kelima: Pertentangan antara 'Adam (ketiadaan) dan Malakah (potensi), serta Bantahan terhadap Kaum Zindiq yang Berlebihan

Masalah ini termasuk syubhat (kerancuan) kaum zindiq yang berlebihan dari kalangan Jahmiyyah dan Qaramithah dalam penolakan mereka terhadap sifat-sifat Allah. Yang mengherankan bukan kemunculan syubhat ini dari mereka, karena kebatilan dan para pengusungnya tidak pernah berhenti mengajukan argumen untuk mendukung kebatilan mereka meskipun lemah dan rapuh. Yang mengherankan adalah bahwa sebagian pemikir dari kalangan mutakallimin tunduk pada syubhat ini dan meyakini bahwa keberatan dan syubhat mereka adalah benar.

Ringkasan masalah ini adalah bahwa kaum Sifatiyyah berargumentasi untuk menetapkan sifat pendengaran, penglihatan, dan kalam bagi Allah dengan dalil kesempurnaan, yaitu bahwa jika Dia tidak disifati dengan sifat-sifat tersebut maka Dia pasti disifati dengan lawannya. Kaum penolak sifat pun menyanggah hal ini dengan mengatakan bahwa hal ini hanya berlaku pada yang dapat menerima sifat-sifat tersebut. Adapun yang tidak dapat menerimanya, seperti benda mati, maka penolakan penglihatan darinya tidak berarti ia buta, karena ia memang tidak dapat menerima keduanya.

Syaikhul Islam berkata di salah satu tempat, dan perkataannya dalam hal ini sangat banyak: "Jika dikatakan kepada mereka: jika tidak disifati dengan sifat kesempurnaan, maka ia pasti disifati dengan kekurangan-kekurangan ini. Mereka menjawab: ini hanya berlaku pada yang dapat disifati dengan yang ini maupun itu. Para ahli logika berkata: dua hal ini bertentangan dengan pertentangan 'adam dan malakah, bukan pertentangan

salb dan ijab. Dua hal yang bertentangan dengan pertentangan salb dan ijab tidak dapat sekaligus ditiadakan, berbeda dengan dua hal yang bertentangan dengan pertentangan 'adam dan malakah, seperti hidup dan mati, buta dan melihat, karena keduanya dapat sekaligus ditiadakan jika tempatnya tidak dapat menerima keduanya. Benda-benda mati misalnya, karena tidak dapat menerima kehidupan, penglihatan, dan ilmu, tidak dikatakan tentangnya bahwa ia hidup maupun mati, berilmu maupun bodoh.

Perkataan mereka ini menyulitkan banyak pemikir dan telah menyesatkan banyak orang. Bahkan Al-Amidi dan orang-orang cerdas sepertinya dari kalangan pemikir, meyakini bahwa ini adalah perkataan yang benar dan bahwa ia menciderai dalil yang digunakan oleh ulama salaf, para imam, dan para mutakallimin dari kalangan ahlul itsbat dalam menetapkan pendengaran, penglihatan, dan sifat-sifat lainnya. Ini adalah bagian dari pemutarbalikan logika para ahli mantiq dan filsafat yang berpengaruh pada mereka sehingga menyesatkan mereka dari banyak kebenaran yang diketahui dengan akal yang jernih."

Sikap Al-Amidi yang terpengaruh oleh syubhat ini, sebagaimana disebutkan oleh Syaikhul Islam, termaktub dalam kitab Abkar al-Afkar dan Ghayat al-Maram. Dalam kitab Abkar setelah menyebutkan syubhat tersebut dan jenis-jenis pertentangan, ia berkata: "Jika yang dimaksud dengan pertentangan di sini adalah pertentangan kontradiksi dengan peniadaan dan penetapan, yaitu bahwa ia tidak lepas dari keadaan mendengar, melihat, dan berbicara atau tidak, maka itulah yang dikatakan oleh pihak lawan dan tidak dapat ditolak tanpa dalil. Dan jika yang dimaksud adalah pertentangan 'adam dan malakah, maka tidak berarti peniadaan malakah mengharuskan penetapan

'adam, atau sebaliknya, kecuali pada tempat yang dapat menerima keduanya. Karena itulah boleh dikatakan: batu itu tidak buta dan tidak pula melihat. Adapun pernyataan bahwa Allah Ta'ala dapat menerima penglihatan dan kebutaan adalah klaim yang menjadi inti perselisihan, dan merupakan pengandaian yang diminta dibuktikan. Berdasarkan ini, maka tertolaklah keharusan kebutaan, kebisuaan, dan ketulian bagi Allah Ta'ala akibat penafian penglihatan, pendengaran, dan kalam dari-Nya."

Ketika Al-Amidi melihat kebenaran keberatan ini, ia beralih ke cara lain dalam berargumentasi untuk menetapkan sifat-sifat tersebut. Adapun para pemilik syubhat dari kalangan Qaramithah dan lainnya, mereka meniadakan kedua hal yang bertentangan sekaligus dan berkata: kami katakan: tidak buta dan tidak pula melihat, dan begitu seterusnya.

Syaikhul Islam telah membantah syubhat ini dan orang-orang yang membenarkannya, serta menjelaskan kepalsuan dan kebatilannya dari berbagai segi, di antaranya:

1. Apa yang tidak dapat menerima sifat-sifat kesempurnaan adalah lebih kurang dari yang dapat menerimanya. Karena itulah batu lebih kurang dari orang hidup yang buta. Maka jika penyifatan dengan kebutaan, ketulian, dan kebisuaan saja sudah mustahil, padahal yang disifati dengan hal itu lebih sempurna dari benda mati dan dari yang tidak dapat menerima sifat itu maupun lawannya, maka diketahuilah bahwa menyatakan bahwa Allah tidak dapat menerima penyifatan dengan hal itu adalah jauh lebih besar kekurangannya dan jauh lebih mustahil.

2. Bahwa ini adalah istilah yang kalian buat-buat sendiri, dan ia batil dari dua segi:

a. Apa yang tidak ada kehidupan di dalamnya disebut mawat dan mayyit, dan ini ada dalam bahasa Arab dan telah termaktub dalam Al-Qur'an. Allah Ta'ala berfirman: **"Dan sesembahan yang mereka seru selain Allah tidak dapat menciptakan sesuatu apapun, sedangkan mereka sendiri diciptakan. Mereka itu benda mati, tidak hidup."** (An-Nahl: 20-21). Ini tentang berhala-berhala Arab yang merupakan benda mati. Allah juga berfirman: **"Dan suatu tanda bagi mereka adalah bumi yang mati. Kami hidupkan bumi itu."** (Yasin: 33). Dan firman-Nya: **"Ketahuilah bahwa Allah menghidupkan bumi setelah kematiannya."** (Al-Hadid: 17).

b. Bahwa benda-benda mati pun dapat disifati dengan kehidupan dan lainnya, karena Allah berkuasa menciptakan kehidupan pada benda mati, sebagaimana Dia menjadikan tongkat Musa hidup dan bergerak, menelan tali-tali dan tongkat-tongkat (para penyihir).

3. Bahwa ketiadaan kehidupan, ilmu, dan kemampuan itu sendiri adalah kekurangan bagi setiap yang tidak memilikinya, baik diasumsikan dapat menerimanya atau tidak. Karena jika kita membayangkan dua yang ada, yang satu mendengar, melihat, dan berbicara, dan yang lain tidak demikian, maka yang pertama lebih sempurna dari yang kedua. Dan apa yang tidak dapat menerima hal itu lebih kurang dari yang dapat menerimanya.

4. Bahwa setiap hal buruk yang ada dalam 'adam al-malakah (ketiadaan potensi) juga ada dalam peniadaan umum, bahkan lebih. Karena jika kalian berkata: tidak mati, tidak bodoh, dan tidak buta, tetapi kalian juga berkata: tidak hidup, tidak berpengetahuan, dan tidak melihat, maka dalam perkataan kalian itu terdapat kekurangan yang sama dengan kekurangan dalam perkataan orang yang mengatakan: mati, bodoh, dan buta, bahkan lebih. Ini

didasarkan pada bahwa apa yang tidak dapat menerima malakah lebih kurang dari yang dapat menerimanya.

5. Bahwa setiap kesempurnaan yang dimiliki oleh yang mungkin ada, jika ia tidak mengharuskan kekurangan, maka Yang Wajib Ada lebih berhak memilikinya dari yang mungkin ada, dan penyifatan-Nya dengannya lebih utama karena Dia lebih sempurna dan karena Dialah yang memberikan kesempurnaan kepada selain-Nya. Manusia yang menurut kalian lebih sempurna dari dinding yang kalian jadikan contoh tentang ketidakmampuan menerimanya, jika ia disifati dengan sifat kesempurnaan yang tidak mengandung kekurangan, maka Sang Khalik lebih berhak dengannya. Ini jelas.

6. Dikatakan kepada mereka: kalian melarikan diri dari tasybih dengan makhluk yang kurang, tetapi kalian terjerumus dalam yang lebih buruk, yaitu menyerupakan-Nya dengan benda mati yang jauh lebih kurang. Bahkan peniadaan kalian atas kedua hal yang bertentangan sekaligus mengakibatkan penyerupaan-Nya dengan apa yang jauh lebih kurang dari yang tidak ada dan yang mustahil.

Inilah poin-poin bantahan terpenting. Ada juga bantahan-bantahan lain yang ditujukan kepada pembagian mereka tentang hal-hal yang bertentangan dan penjelasan bahwa pembagian itu tumpang tindih dan tidak mencakup segalanya.

Dengan demikian jelaslah kebenaran dalil ini untuk menetapkan sifat-sifat Allah, bahwa jika Allah tidak disifati dengan pendengaran dan penglihatan maka Dia pasti disifati dengan lawannya. Juga jelaslah kerapuhan dan kebatilan syubhat mereka,

dan bahwa Al-Amidi dan lainnya terbatas pemahamannya ketika menyangka bahwa syubhat ini benar.

Masalah Keenam: Apakah Sifat Identik dengan yang Disifati atau Berbeda darinya?

Masalah ini serupa dengan masalah: apakah nama identik dengan yang dinamai atau berbeda darinya? Semua itu termasuk lafaz-lafaz mujmal (global) yang ulama salaf, semoga Allah merahmati mereka, memiliki sikap yang jelas dan tegas terhadapnya, yaitu bahwa tidak boleh secara mutlak meniadakan atau menetapkan, melainkan harus dirinci terlebih dahulu.

Yang penting di sini, sebelum memaparkan perselisihan dan menjelaskan yang lebih kuat, adalah menerangkan asal mula pembahasan masalah ini, yaitu masalah apakah sifat identik dengan yang disifati atau berbeda darinya, yang kadang diungkapkan dengan: apakah sifat-sifat itu identik dengan zat atau berbeda darinya. Yang tampak adalah bahwa hal itu muncul melalui bantahan-bantahan para ahli kalam terhadap kaum Nasrani:

Kaum Nasrani berkata: sesungguhnya kalimat Allah yang dengan kalimat itu segala sesuatu diciptakan telah menjelma dalam diri seorang manusia. Maka di antara bantahan kaum Muslimin terhadap mereka, untuk menjelaskan kebatilan pendapat mereka, adalah dengan menunjukkan kerapuhan pendapat mereka bahwa kalimat Allah adalah yang menciptakan segala sesuatu, karena Sang Khalik adalah Allah, dan Dia menciptakan segala sesuatu dengan firman-Nya "kun" (jadilah), yaitu kalam-Nya. Maka Sang Khalik tidak menciptakan segala sesuatu dengan diri-Nya

sendiri, sehingga kalam yang dengannya segala sesuatu diciptakan bukanlah Sang Khalik bagi mereka, melainkan dengan kalam itu segala sesuatu diciptakan. Kesesatan mereka adalah bahwa mereka menjadikan kalimat itu sebagai Sang Khalik. Padahal kalimat itu hanyalah sifat semata, dan sifat bukanlah pencipta. Jika sifat itu bersama yang disifati, maka itulah Sang Khalik, bukan yang diciptakan dengannya. Dan perbedaan antara Khalik langit dan bumi dengan kalimat yang dengannya langit dan bumi diciptakan adalah hal yang jelas dan dimaklumi, seperti perbedaan antara kemampuan dan yang berkemampuan. Kaum Nasrani ini menjadikan sifat berbeda dari yang disifati, dan menjadikannya sebagai pencipta, bahkan menjadikannya bersemayam dalam salah satu makhluk.

b. Dampak Diskusi Ahli Ilmu Kalam dengan Kaum Nasrani

Salah satu dampak dari perdebatan para ahli ilmu kalam — khususnya kaum Muktazilah — dengan kaum Nasrani adalah meluasnya pembahasan mengenai topik ini. Dari situ muncullah syubhat (kerancuan) tentang taaddud al-qudama' (kemajemukan zat-zat yang bersifat azali), yaitu bahwa menetapkan sifat bagi Allah mengharuskan sifat tersebut juga bersifat azali; dan jika sifat itu berbeda dari Zat yang disifati, maka lazim terjadi kemajemukan zat-zat azali. Kaum Muktazilah pun meyakini bahwa perwujudan tauhid yang murni dan pembebasan diri dari kemusyrikan kaum Nasrani tidak akan terwujud kecuali dengan menafikan seluruh sifat dari Allah Ta'ala. Keyakinan ini mereka bangun di atas dua asas:

- Sifat berbeda dari yang disifati, dan berbeda pula dari Zat.
- Sifat bagi Allah haruslah bersifat azali.

Kesimpulannya: menetapkan sifat-sifat bagi Allah mengharuskan adanya kemajemukan zat-zat azali, dan hal ini adalah batil.

Yang mengherankan, kaum Muktazilah ini — yang dikenal sebagai ahli ilmu kalam dan penggiat penelitian dalam bidang rasionalitas — tidak mampu mencerna dengan akal mereka bahwa Zat tidak mungkin terlepas dari sifat-sifat-Nya, sehingga sebenarnya tidak ada syubhat maupun kemajemukan yang perlu dikhawatirkan.

c. Perhatian Kaum Asyariah terhadap Masalah Ini

Ketika kaum Asyariah dan lainnya hadir, mereka memberikan perhatian besar terhadap pembahasan masalah ini. Mereka mulai menggunakan ungkapan-ungkapan tertentu dalam menjelaskan keazalian Zat dan sifat-sifat-Nya. Misalnya, mereka mengatakan: "Tuhan itu azali, dan sifat-Nya pun azali," namun mereka tidak mengatakan: "Tuhan dan sifat-sifat-Nya keduanya azali," karena penggunaan kata sambung dan penggandaan mengandung kesan adanya keterpisahan. Atau mereka mengatakan: "Tuhan beserta sifat-sifat-Nya adalah azali," dan semacamnya. Mereka juga menjelaskan bahwa sifat-sifat itu tidak boleh dikatakan identik dengan Zat, dan tidak pula dikatakan berbeda dari-Nya, demi menghindari syubhat yang menjerumuskan kaum Muktazilah.

Ringkasan pendapat-pendapat tentang apakah sifat itu identik dengan yang disifati atau berbeda darinya adalah sebagai berikut:

1. Pendapat yang mengatakan bahwa sifat berbeda dari yang disifati, atau sifat-sifat berbeda dari Zat. Ini adalah pendapat kaum Muktazilah dan kaum Karramiyah. Kaum Muktazilah

menafikan sifat-sifat, sementara kaum Karramiyah menetapkannya.

2. Pendapat yang membedakan antara dua pernyataan dan tidak menggabungkannya; yakni seseorang berkata secara terpisah: "Sifat itu bukan Zat yang disifati," dan berkata pula: "Sifat itu bukan sesuatu yang berbeda dari yang disifati," namun ia tidak menggabungkan dua penafian sekaligus dengan mengatakan: "Sifat itu bukan yang disifati dan bukan pula yang lain," karena menggabungkan dua penafian mengandung kesamaran yang tidak terdapat bila diungkapkan secara terpisah. Ini adalah pendapat Abu al-Hasan al-Asy'ari, yang berdasarkan pandangan ini mengatakan: "Yang disifati itu azali, dan sifatnya pun azali," tanpa mengatakan saat menggabungkan keduanya: "keduanya azali," sebagaimana tidak dikatakan saat menggabungkan: "Sifat itu bukan yang disifati dan bukan pula yang lain."

3. Setelah Al-Asy'ari, sebagian tokoh Asyariah membolehkan penggabungan dua penafian tersebut, sehingga mereka berkata: "Sifat itu bukan yang disifati dan bukan pula yang lain." Mereka juga membolehkan penggunaan ungkapan yang menetapkan dua zat azali sekaligus. Dalam merespons kaum Muktazilah yang mengatakan bahwa pandangan itu mengharuskan penetapan dua zat azali, mereka menjawab antara lain: *"Bahwa keduanya sama-sama azali tidak berarti keduanya serupa, sebagaimana hitam dan putih sama-sama berbeda dari substansi, namun tidak harus saling menyerupai. Selain itu, makna 'azali' tidak sama dengan makna 'ilah' (Tuhan)... Karena seorang nabi itu baru (hadits) dan sifat-sifatnya pun baru, namun bukan berarti ketika yang disifati adalah nabi maka sifat-sifatnya juga harus berupa para nabi hanya karena keduanya sama-sama baru. Demikian pula, tidak harus bahwa jika sifat-sifat*

itu azali dan yang disifati pun azali, maka keduanya menjadi ilah hanya karena sama-sama azali." Ini adalah pendapat Al-Baqillani dan Qadhi Abu Ya'la.

4. Bahwa pernyataan-pernyataan ini mengandung ijmal (kesamaran), dan lafaz "lain" (al-ghair) pun mengandung kesamaran, sehingga harus dirinci. Mereka tidak mengatakan tentang sifat: "Ia adalah yang disifati," tidak pula mengatakan: "Ia berbeda dari yang disifati," dan tidak pula mengatakan: "Sifat itu bukan yang disifati dan bukan pula yang lain." Perlu dicatat bahwa maksud dari pendapat ini bukan untuk menetapkan pendapat ketiga seperti yang dikatakan Al-Baqillani dan Qadhi Abu Ya'la — yang mengatakan sifat itu bukan yang disifati dan bukan pula yang lain, karena itu merupakan pendapat ketiga yang mandiri — melainkan bahwa penggunaan kedua lafaz tersebut secara mutlak, baik dalam penafian maupun penetapan, sebaiknya dihindari, karena mengandung kesamaran.

Ini adalah pendapat jumhur Ahlus Sunnah, seperti Imam Ahmad dan lainnya, serta merupakan pendapat Ibnu Kullab.

Mereka mengatakan bahwa lafaz "al-ghair" (lain/berbeda) mengandung dua kemungkinan makna:

- Bisa dimaksudkan sebagai sesuatu yang terpisah dan berdiri sendiri, yang diungkapkan dengan: "dua hal yang berbeda adalah dua hal yang mungkin bagi salah satunya untuk ada sementara yang lain tidak ada," atau "dua hal yang mungkin saling berpisah dalam waktu, tempat, atau eksistensi."
- Bisa pula dimaksudkan sebagai sesuatu yang bukan merupakan esensi dari sesuatu itu sendiri, yang diungkapkan

dengan: "sesuatu yang mungkin diketahui salah satunya tanpa yang lain."

Ada perbedaan antara dua makna ini, dan berdasarkan itulah masalah ini diperinci:

1. Jika ditanyakan: "Apakah sifat-sifat itu identik dengan yang disifati atau berbeda?" Dijawab: Jika yang dimaksud dengan "berbeda" adalah makna pertama — yaitu sesuatu yang mungkin terpisah salah satunya dari yang lain — maka sifat itu tidak berbeda dari yang disifati. Namun jika yang dimaksud dengan "berbeda" adalah makna kedua — yaitu sesuatu yang mungkin diketahui salah satunya tanpa yang lain — maka sifat itu memang berbeda dari yang disifati.

Maka, siapa yang mengatakan "sifat adalah yang disifati" dengan maksud bahwa sifat itu tidak berbeda dari yang disifati dalam makna pertama, ucapannya benar. Demikian pula jika seseorang mengatakan "sifat berbeda dari yang disifati" dengan maksud makna kedua, ucapannya pun benar. Sebaliknya, keduanya menjadi batil bila digunakan untuk makna yang berlawanan. Para ulama salaf berpegang pada perincian ini, dan sudah maklum bahwa yang disifati tidak dapat dilepaskan dari sifat-sifatnya.

2. Jika ditanyakan: "Apakah sifat-sifat itu tambahan atas Zat, atau apakah sifat-sifat itu identik dengan Zat atau berbeda darinya?" Dijawab: Jika yang dimaksud dengan "Zat" adalah Zat yang murni tanpa sifat sebagaimana yang diyakini oleh para penafi sifat, maka sifat-sifat itu memang merupakan tambahan atasnya dan berbeda dari Zat tersebut. Namun jika yang dimaksud dengan "Zat" adalah Zat yang ada secara nyata di luar, maka Zat itu tidak

mungkin ada kecuali beserta sifat-sifat yang melekat padanya, sehingga sifat-sifat itu tidak merupakan tambahan atas Zat dan tidak pula berbeda darinya dalam makna ini.

Dari uraian ini tampak jelas kesalahan dan kebenaran pendapat orang yang secara mutlak mengatakan bahwa sifat-sifat berbeda dari Zat atau identik dengan Zat, tergantung pada kandungan kesamaran yang terdapat dalam lafaz "berbeda" (al-ghair) dan "Zat" (al-dzat).

Dengan demikian, jelaslah keunggulan mazhab salaf ketika mereka tidak menggunakan kedua ungkapan itu secara mutlak, melainkan merinci dan meminta penjelasan tentang maksudnya: jika benar, diterima; jika batil, ditolak.

Inilah pokok-pokok pembahasan tentang sifat-sifat yang ditetapkan oleh kaum Asyariah. Namun dalam penetapan mereka itu — akibat keterlibatan mereka dalam ilmu kalam dan filsafat — banyak terjadi penyimpangan pada persoalan-persoalan cabang yang di dalamnya mereka menyelisihi mazhab salaf.

Jika demikian keadaan mereka dalam sifat-sifat yang mereka kenal dengan penetapannya, bagaimana pula keadaan mereka dalam sifat-sifat yang tidak mereka tetapkan, melainkan mereka takwilkan atau nafikan? Inilah yang akan dibahas pada uraian-uraian berikutnya, insya Allah.

Ketiga: Sifat-Sifat yang Mereka Nafikan atau Takwilkan

Telah diuraikan di awal bab ini tentang rincian pendapat-pendapat kaum Asyariah mengenai sifat-sifat yang mereka nafikan

atau takwilkan, disertai penjelasan tentang perbedaan antara generasi awal dan generasi akhir mereka dalam bab ini:

1. Telah jelas bahwa seluruh kaum Asyariah menafikan sifat-sifat ikhtiariyah (yang berkaitan dengan kehendak dan pilihan) dari Allah, dan dalam hal ini tidak ada perbedaan antara generasi awal maupun generasi akhir mereka.

2. Demikian pula, pendapat-pendapat mereka tentang Kalam Allah dan Al-Quran berkaitan erat dengan masalah ini.

3. Telah jelas pula bahwa sifat-sifat khabariyah ditetapkan oleh generasi awal mereka, sementara generasi akhir menakwilkannya.

4. Demikian pula dengan sifat 'uluw (ketinggian) dan istiwa' (bersemayam).

Adapun yang telah menjadi kemapanan dalam mazhab Asyariah adalah menakwilkan semua sifat selain tujuh sifat yang mereka tetapkan. Syaikhul Islam banyak mencurahkan perhatiannya kepada mereka, dan kerap membantah mereka dengan perkataan para syaikh terdahulu dari kalangan mereka sendiri, sebagaimana tampak jelas dalam metode beliau.

Kerangka pembahasan ini dapat disajikan melalui masalah-masalah berikut:

Masalah Pertama: Penjelasan tentang hujah-hujah umum kaum Asyariah atas sifat-sifat dan sifat 'uluw yang mereka nafikan, serta pembahasan Syaikhul Islam terhadap hujah-hujah tersebut.

Masalah Kedua: Penjelasan tentang kaidah-kaidah umum dalam bantahan Syaikhul Islam terhadap kaum Asyariah atas sifat-

sifat yang mereka nafikan. Kemudian pembahasan secara rinci dalam:

Masalah Ketiga: Sifat-sifat ikhtiariyah dan masalah hulul al-hawadits (bertempatnya peristiwa-peristiwa baru pada Allah).

Masalah Keempat: Sifat-sifat khabariyah.

Masalah Kelima: Sifat 'uluw.

Masalah Keenam: Kalam Allah.

Perlu dicatat bahwa sebagian pembahasan ini akan merujuk pada apa yang telah disebutkan dalam bab-bab dan uraian sebelumnya.

Masalah Pertama: Hujah-Hujah Umum Kaum Asyariah atas Sifat-Sifat dan Sifat 'Uluw yang Mereka Nafikan, dan Pembahasannya

Penafian kaum Asyariah terhadap sebagian sifat atau sifat 'uluw bukanlah didasarkan pada sikap mereka terhadap suatu nash dari nash-nash sifat atau 'uluw yang mereka anggap harus ditakwilkan, atau yang mereka nilai tidak jelas petunjuknya, atau alasan-alasan lain yang berkaitan dengan rincian dalil-dalil. Penafian dan penakwilan mereka didasarkan pada dalil-dalil akal yang mereka anggap menunjukkan wajibnya penafian dan perlunya penakwilan. Kemudian penerimaan mereka terhadap dalil-dalil akal ini memengaruhi sikap mereka terhadap dalil-dalil dan nash-nash secara terperinci.

Dalil-dalil mereka dapat disajikan sebagai berikut:

Pertama: Dalil-Dalil dan Hujah-Hujah Akal Mereka

Syaikhul Islam menyebutkan bahwa inti dalil-dalil mereka berpusat pada dua atau tiga hujah:

a. Hujah al-A'radh (sifat-sifat aksidental): Yaitu berdalil dengannya atas kebaharuan sesuatu yang disifati olehnya atau oleh sebagiannya, seperti gerak dan diam. Hujah ini dibangun di atas premis bahwa sesuatu yang tidak terlepas dari perkara-perkara yang baru (hawadits) maka ia pun baru, dan atas kemustahilan adanya rangkaian peristiwa yang tidak bermula. Inilah dalil kebaharuan benda-benda fisik (al-ajsam) yang telah diuraikan sebelumnya.

Mereka menafikan sifat-sifat ikhtiariyah dari Allah Ta'ala berdasarkan alasan bahwa penetapan sifat-sifat tersebut mengharuskan bahwa yang disifati adalah jisim (benda), dan ini mustahil, karena dalil penetapan adanya Pencipta adalah kebaharuan benda-benda. Andai Allah ditetapkan memiliki sifat-sifat tersebut, niscaya mengharuskan adanya jisim yang azali, sehingga tidak semua jisim itu baru, dan dengan demikian batallah dalil penetapan kebaharuan alam dan pengetahuan tentang Sang Pencipta.

b. Hujah al-Tajsim wa al-Tarkib (pengumpamaan dengan benda dan penyusunan): Mereka mengklaim bahwa penetapan sebagian sifat seperti wajah dan dua tangan, istiwa', 'uluw, nuzul (turun), atau lainnya, mengharuskan tajsim atau tarkib (penyusunan dari bagian-bagian). Mereka membangun penafian jisim di atas premis bahwa semua benda itu saling menyerupai, sehingga menetapkan hal tersebut berarti menjadikan Allah serupa dengan benda-benda. Mereka juga membangun penafian tarkib di atas premis bahwa sesuatu yang tersusun pasti

memerlukan yang menyusunnya, dan bahwa yang tersusun bergantung pada bagian-bagiannya.

Asal muasal syubhat tarkib ini berasal dari kalangan para filosof dan kaum Muktazilah yang mengatakan bahwa penetapan sifat-sifat seperti pendengaran, penglihatan, bicara, dan kemampuan, mengharuskan bahwa Allah tersusun dari Zat dan sifat-sifat.

c. Hujah al-Ikhtishash (pengkhususan): Intinya, mereka mengatakan bahwa bagian-bagian alam memerlukan sesuatu yang mengkhususkannya dengan sifat-sifat yang dimungkinkan baginya, dan segala sesuatu yang demikian adalah baru (hadits). Mereka membangun hal ini atas dasar keterbatasan benda-benda dan keharusan adanya bentuk dan ukuran tertentu baginya, atau atas dasar bertemunya dan berpisahnya benda-benda berdasarkan persoalan jawahir al-fard (atom-atom tunggal). Mereka mengatakan bahwa segala sesuatu yang memerlukan pengkhusus (mukhashshish) maka ia adalah baru, sehingga benda-benda dan atom-atom itu baru. Kemudian mereka mengatakan bahwa kekhususan Allah pada kadar dan batas tertentu memerlukan pengkhusus, begitu pula kekhususan-Nya pada arah tertentu memerlukan pengkhusus, dan ini adalah batil.

Ketiga hujah ini dibangun di atas penafian jisim. Ada pula hujah keempat yang tidak bersandar padanya, yaitu hujah al-kamal wa al-nuqshan (kesempurnaan dan kekurangan), yang akan dijelaskan — insya Allah — dalam masalah sifat-sifat ikhtiariyah yang terkait dengan Allah, atau yang disebut dengan hulul al-hawadits, karena hujah ini khusus berkaitan dengannya.

Kedua: Sikap Mereka terhadap Dalil-Dalil Naql yang Menetapkan Sifat-Sifat

Mereka membangun sikap ini di atas dalil-dalil akal yang telah disebutkan, karena mereka mendahulukan akal atas naql (nash) ketika terjadi pertentangan. Oleh karena itu, ringkasan sikap mereka terhadap dalil-dalil naqliyah yang datang menetapkan sifat-sifat yang mereka nafikan atau takwilkan adalah:

a. Dari sisi keshahihan riwayat: Mereka mengatakan bahwa hadits-hadits ahad tidak dapat dijadikan hujah dalam masalah akidah.

b. Dari sisi petunjuk makna: Dalam kasus seperti petunjuk makna Al-Quran — yang tak seorang pun meragukan keshahihannya — atau hadits bagi yang memandang dapat berhujah dengannya dalam akidah, mereka mengatakan bahwa dalil-dalil tersebut termasuk dalam kategori mutasyabih. Dalam hal ini, jalannya adalah salah satu dari dua pilihan:

- Tafwidh (menyerahkan maknanya kepada Allah).
- Takwil melalui jalur majaz (kiasan) dan semacamnya.

Inilah ringkasan hujah-hujah umum mereka dalam bab sifat-sifat. Sebagaimana tampak, hujah-hujah itu dibangun di atas dalil-dalil akal dan penyerupaan Allah dengan makhluk-Nya, karena mereka menghakimi Allah Ta'ala dan sifat-sifat-Nya dengan apa yang mereka hukumkan pada makhluk-Nya, sehingga penyerupaan ini justru membawa mereka kepada ta'thil (pengosongan Allah dari sifat-sifat-Nya).

Pembahasan terhadap Dalil-Dalil Ini

Pertama: Pembahasan terhadap Dalil-Dalil Akal

Dalil Pertama: Dalil A'radh dan Kebaharuan Benda-Benda

Adapun dalil a'radh dan kebaharuan benda-benda, telah dijelaskan sebelumnya tentang kerusakannya dan kebatilan premis-premisnya. Banyak dari kalangan Asyariah, baik generasi awal seperti Al-Asy'ari maupun generasi akhir seperti Al-Razi, telah menjelaskan bahwa dalil ini tidak pernah diserukan oleh para rasul, dan bahwa penetapan kebaharuan alam tidak bergantung padanya. Demikian pula telah diuraikan sebelumnya bantahan terhadap penggunaan mereka atas kisah Nabi Ibrahim, kekasih Allah, dan firman-Nya: **"Aku tidak menyukai sesuatu yang tenggelam."** (Al-An'am: 76)

Dalil Kedua: Dalil Tarkib dan Tajsim

Adapun dalil tarkib dan tajsim, ini termasuk dalil mereka yang paling terkenal dan paling banyak beredar dalam kitab-kitab mereka. Syaikhul Islam menjelaskan kebatilan hujah mereka melalui beberapa segi berikut:

1. Bahwa lafaz "jisim" dan "tarkib" mengandung kesamaran (ijmal), dan kesamaran inilah yang menyebabkan mereka terjerumus dalam kebingungan dan kekacauan. Kesamaran — sebagaimana dipandang oleh Syaikhul Islam — seringkali menjadi penyebab ucapan yang batil atau penolakan terhadap yang hak. Oleh karena itu, salah satu pokok metode dan pembahasan beliau adalah menjelaskan kesamaran dalam istilah-istilah dan lafaz-lafaz.

Di antara contohnya adalah lafaz "jisim" dan "muraqqab" (tersusun) di sini. Kepada orang yang mengatakan bahwa menetapkan sifat-sifat, atau menetapkan istiwa', 'uluw, nuzul, wajah, dua tangan, dan semacamnya, mengharuskan tajsim atau tarkib, dikatakan kepadanya: Apa yang engkau maksud dengan tajsim atau tarkib? Karena ada banyak pendapat mengenai masing-masing keduanya.

Kata "jisim" memiliki berbagai pengertian:

- Dalam bahasa: ia berarti tubuh dan jasad.
- Di kalangan ahli kalam: ada yang mengatakan ia adalah sesuatu yang tersusun dari atom-atom tunggal, baik dua, empat, enam, delapan, enam belas, maupun tiga puluh dua atom.
- Ada yang mengatakan: ia adalah sesuatu yang tersusun dari materi dan bentuk, sebagaimana pendapat para filosof.
- Ada yang mengatakan: ia adalah sesuatu yang ada, atau yang berdiri sendiri, atau sesuatu yang dapat ditunjuk.

Mengingat banyaknya pembahasan Syaikhul Islam tentang kesamaran dalam kata "jisim" ini, dapat dipilih teks beliau berikut ini — sementara tempat-tempat lain yang memuat pembahasan serupa dapat dilihat dalam catatan pinggir — karena beliau berkata setelah menyebutkan pendapat-pendapat tentang jisim: *"Jika seseorang berkata: 'Sesungguhnya Allah Ta'ala adalah jisim,' dikatakan kepadanya: Apakah engkau maksudkan bahwa Dia tersusun dari bagian-bagian seperti sesuatu yang semula terpisah lalu disatukan? Atau bahwa Dia dapat dipisahkan, baik dikatakan menyatu dengan sendirinya maupun disatukan oleh yang lain? Atau*

bahwa Dia sejenis dengan sesuatu dari makhluk-makhluk? Atau bahwa Dia tersusun dari materi dan bentuk? Atau dari atom-atom tunggal?

Jika ia mengatakan demikian, dikatakan: ini adalah batil.

Namun jika ia mengatakan: Yang aku maksudkan adalah bahwa Dia ada, atau berdiri sendiri... atau bahwa Dia disifati dengan sifat-sifat, atau bahwa Dia akan dilihat di akhirat, atau bahwa mungkin untuk melihat-Nya, atau bahwa Dia terpisah dari alam, berada di atas-Nya, dan makna-makna semacam ini yang ditetapkan oleh syariat dan akal..."

Dikatakan kepadanya: "Makna-makna ini benar, namun penggunaan lafaz ini secara mutlak untuk hal ini adalah bid'ah dalam syariat, bertentangan dengan bahasa. Sebab lafaz yang mengandung makna benar sekaligus batil tidak boleh digunakan secara mutlak, melainkan lafaz itu harus menetapkan kebenaran dan menafikan kebatilan."

Apabila seseorang berkata: "Allah bukan jisim (benda)."

Dikatakan kepadanya: "Apakah yang kamu maksud dengan itu adalah bahwa Allah tidak dirakit oleh sesuatu yang lain, tidak terdiri dari bagian-bagian yang terpisah lalu disusun, atau bahwa Dia tidak menerima pemisahan dan penguraian seperti sesuatu yang bagian-bagiannya bisa terpisah satu sama lain? Atau bahwa Dia bukan tersusun dari atom-atom tunggal, bukan pula dari materi dan bentuk, serta makna-makna semacam itu?

Ataukah kamu maksudkan sesuatu yang mengharuskan penafian sifat-sifat-Nya, sehingga Dia tidak dapat dilihat, tidak berbicara dengan kalam yang berdiri pada diri-Nya, tidak berbeda

dari makhluk-Nya, tidak ada sesuatu yang naik kepada-Nya, tidak ada sesuatu yang turun dari-Nya, para malaikat dan rasul tidak bisa naik kepada-Nya, tangan-tangan tidak bisa diangkat kepada-Nya, Dia tidak berada di atas segala sesuatu, tidak ada sesuatu yang mendekat kepada-Nya, Dia tidak berada di dalam alam semesta maupun di luarnya, tidak terpisah maupun bersatu dengannya, dan semacam itu dari makna-makna penafian yang secara logis hanya bisa disifatkan kepada sesuatu yang tidak ada?

Jika ia berkata: 'Yang saya maksud adalah yang pertama.'

Dikatakan: Maknanya benar, namun mereka yang menggunakan penafian ini secara mutlak telah memasukkan ke dalamnya makna-makna penafian tersebut. Mereka menganggap setiap sifat kesempurnaan yang positif yang disematkan kepada Allah mengharuskan Dia menjadi jisim. Sehingga setiap kali disebutkan suatu sifat yang nyata, mereka berkata: 'Ini adalah tasyjim (penganggapan Allah sebagai jisim).' Dan yang mereka namakan tajsim itu tidak dapat dinafikan kecuali dengan ta'thil (pengosongan) yang sempurna.

Karena itulah, setiap orang yang menetapkan sesuatu bagi Allah akan dituduh oleh orang yang menafikannya sebagai mujassim (orang yang menganggap Allah berjisim). Para ekstremis penafian dari kalangan Jahmiyyah dan Bathiniyyah menyebut siapa saja yang menetapkan Asmaul Husna bagi Allah sebagai mujassim. Orang-orang yang menetapkan nama-nama tanpa sifat-sifat, seperti Mu'tazilah dan semacamnya, menyebut siapa saja yang menetapkan sifat-sifat sebagai mujassim. Orang-orang yang menetapkan sifat-sifat tetapi menafikan perbuatan-perbuatan ikhtiariyyah yang berdiri pada diri-Nya, seperti Asy'ariyyah, menyebut siapa saja yang menetapkan hal itu sebagai

mujassim. Demikian pula para penafi lainnya. Dan setiap orang yang menafikan apa yang Allah dan Rasul-Nya tetapkan dengan dalih bahwa penetapannya adalah tajsim, maka ia pun terkena konsekuensi yang sama dalam apa yang ia tetapkan sendiri..."

Perincian dalam perkara-perkara yang masih global, termasuk masalah jisim, adalah manhaj para ulama Salaf, semoga Allah merahmati mereka, seiring dengan kecenderungan mereka untuk tidak menggunakan lafaz-lafaz dan istilah-istilah yang tidak ada dalam syariat.

Adapun pendapat bahwa jisim tersusun dari materi dan bentuk, maka ini adalah pendapat para filosof dan telah ditolak oleh mayoritas ulama termasuk Asy'ariyyah.

Sedangkan pendapat bahwa jisim adalah sesuatu yang tersusun dari dua atom, dan bahwa jisim-jisim berakhir pada bagian yang tidak bisa dibagi lagi yaitu atom tunggal (jauhar fard), maka ini adalah pendapat mayoritas Asy'ariyyah. Sebagian tokoh mereka telah membatalkannya—sebagaimana telah lalu—sebagaimana pula Syaikhul Islam telah membatalkan dan mendiskusikannya, dan beliau menjelaskan bahwa yang lebih kuat adalah bahwa jisim-jisim berakhir pada istihālah, yakni berubah menjadi jisim-jisim lain, sebagaimana yang telah dirinci di banyak tempat dalam karya-karya beliau.

Adapun "tarkib" (susunan) juga mengandung kesamaran:

Para filosof menjadikannya lima jenis: susunan dari wujud dan mahiyyah, susunan dari yang umum dan yang khusus, susunan dari zat dan sifat-sifat, susunan jisim dari atom-atom tunggal, atau dari materi dan bentuk.

Adapun makna-makna lain dari "tersusun":

Dikatakan, tersusun adalah sesuatu yang dirakit oleh yang lain, sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Dalam bentuk apa saja yang Dia kehendaki, Dia menyusun kamu."** (Al-Infithar: 8). Dan dikatakan: "Aku merakit pintu." Inilah makna "tersusun" dalam bahasa.

Kadang dikatakan pula: tersusun adalah sesuatu yang tadinya terpisah lalu dirakit oleh sesuatu yang lain, seperti tersusunnya benda-benda buatan dari makanan, pakaian, dan bangunan. Ini mendekati makna sebelumnya.

Kadang dikatakan: tersusun adalah sesuatu yang memiliki bagian-bagian yang berbeda seperti anggota tubuh manusia dan campurannya, meskipun itu diciptakan dalam keadaan bersatu.

Kadang dikatakan: tersusun adalah sesuatu yang menerima pemisahan dan perpisahan meskipun ia adalah sesuatu yang sederhana seperti air.

Kadang dikatakan: tersusun adalah sesuatu yang diketahui sebagiannya dan tidak sebagian yang lain, seperti diketahui bahwa ia berkuasa sebelum diketahui bahwa ia Maha Mendengar dan Maha Melihat.

Perlu diperhatikan adanya tumpang tindih antara jisim dan tersusun.

Maka kepada orang yang menafikan sifat-sifat karena syubhat tarkib dikatakan: "Apa yang kamu maksud dengan tarkib? Jika yang kamu maksud adalah sesuatu yang dirakit oleh selain-Nya, atau yang tadinya terpisah lalu bersatu, atau yang bisa dipisahkan sebagian dari sebagiannya, maka tidak diragukan

bahwa ini batil dan Allah Maha Suci dari itu. Namun jika yang kamu maksud adalah sesuatu yang satu bagiannya dapat dibedakan dari bagian lainnya, seperti perbedaan ilmu dari kuasa, perbedaan yang terlihat dari yang tidak terlihat, dan semacamnya; atau yang tersusun dari wujud dan mahiyyah, atau dari zat dan sifat-sifatnya, maka ini benar. Namun penamaan ini sebagai tarkib hanyalah istilah yang mereka buat sendiri, tidak sesuai dengan bahasa Arab maupun bahasa bangsa mana pun. Dan jika sesuatu seperti ini disebut tersusun, maka tidak ada satu pun yang ada kecuali pasti diketahui sebagiannya dan tidak sebagian lainnya. Jisim yang memiliki sifat-sifat, dalam bahasa, tidak dikenal penggunaan kata 'tersusun' untuknya. Apel yang memiliki warna, rasa, dan aroma, dalam bahasa tidak dikenal dikatakan bahwa ia tersusun dari warna, rasa, dan aromanya, sebagaimana dalam bahasa juga tidak dikenal perkataan bahwa manusia tersusun dari tinggi dan lebarnya, atau dari kehidupan dan kemampuan berbicaranya..."

Maka hujah Asy'ariyyah dan selain mereka menjadi berlandaskan lafaz-lafaz yang masih global semacam ini.

Berpegang pada lafaz-lafaz syar'i, disertai dengan meminta perincian atas kesamaran yang terdapat pada istilah-istilah baru, adalah manhaj Salaf dan mazhab yang benar.

---

2. Syubhat tarkib dan tajsim yang dipegang oleh seluruh penafi sifat—baik yang menafikan semuanya seperti para filosof dan Mu'tazilah, maupun yang menafikan sebagiannya seperti Asy'ariyyah—masing-masing kelompok telah mencela dalil-dalil kelompok lainnya.

Manhaj dalam sanggahan yang dibangun di atas pembuktian bantahan lawan terhadap satu sama lain dan penolakan setiap kelompok terhadap hujah kelompok lain, adalah manhaj yang unik, yang menjadi keistimewaan Syaikhul Islam. Itu karena karunia Allah kepada beliau berupa wawasan yang luas, hafalan yang kuat, dan kecepatan dalam berpikir, yang berpengaruh dalam menghadirkan pendapat-pendapat dan teks-teks serta berhujah dengannya di tempatnya masing-masing.

Di antara contoh-contoh bantahan sebagian orang yang berhujah dengan tajsim atau tarkib terhadap sebagian yang lain:

A. Al-Ghazali membantah para filosof ketika mereka berhujah dengan tarkib untuk menafikan sifat-sifat dan berkata: "Setiap kali kita menetapkan makna yang melebihi wujud mutlak, maka itu adalah tarkib," dan mereka menjadikan tarkib dalam lima jenis—sebagaimana telah lalu. Maka Al-Ghazali membantah mereka dan berkata: "Meski demikian, mereka sendiri menyatakan tentang Tuhan Yang Maha Tinggi bahwa Dia adalah mabda' (permulaan), awwal (pertama), wujud, jauhar, wahid, qadim, baqi, 'alim, 'aql, 'aqil, ma'qul, fa'il, khaliq, murid, qadir, hayy, 'asyiq, ma'syuq, ladzidz, mutaladziidz, jawwad, dan khair mahd (kebaikan murni). Lalu mereka mengklaim bahwa semua itu hanyalah ungkapan dari satu makna yang tidak ada kemajemukannya. Sungguh ini hal yang mengherankan."

Beliau juga berkata: "Dari mana kalian mengetahui kemustahilan kemajemukan dari sisi ini, sementara kalian berbeda dengan seluruh umat Islam kecuali Mu'tazilah? Maka apa burhānnya? Sebab perkataan seseorang bahwa kemajemukan itu mustahil pada Wajibul Wujud, padahal zat yang disifati adalah satu, kembali kepada bahwa kemajemukan sifat itu mustahil—dan inilah

yang diperselisihkan, dan kemustahilannya bukan sesuatu yang diketahui secara dharuri, sehingga burhān tetap diperlukan." Perhatikan juga sisa perkataan Al-Ghazali dan komentar Syaikhul Islam atasnya.

Ketika Al-Ghazali menyebutkan hujah para filosof dalam menafikan tarkib, bahwa mereka berkata: "Jika kalian menetapkan zat dan sifat, serta hulul sifat pada zat, maka itu adalah tarkib. Dan setiap tarkib membutuhkan yang merakit. Karena itulah tidak boleh Yang Pertama (Tuhan) adalah jisim karena ia tersusun," maka Al-Ghazali berkata: "Kami katakan: Perkataan seseorang bahwa setiap tarkib membutuhkan yang merakit, adalah seperti perkataannya bahwa setiap yang ada membutuhkan yang mengadakan. Maka dikatakan kepadanya: Yang Pertama adalah wujud yang qadim, tidak ada sebab dan tidak ada yang mengadakannya. Demikian pula dikatakan: Dia adalah yang disifati dan qadim, tidak ada sebab bagi zat-Nya, sifat-sifat-Nya, maupun bagi berdirinya sifat-Nya pada zat-Nya..." Ibnu Rusyd mengkritik perkataan Al-Ghazali dalam Tahafut al-Tahafut, dan Syaikhul Islam mengutip kritikan itu lalu membantah Ibnu Rusyd dan membela Abu Hamid dalam bantahannya terhadap para filosof, kemudian beliau berkata kepada Ibnu Rusyd: "Jalan inilah yang ditempuh Abu Hamid dalam mendebat saudara-saudaramu, dan ini adalah jalan yang benar. Telah jelaslah bahwa apa yang Abu Hamid sebutkan tentang hujah mereka dengan lafaz 'tersusun' adalah jawaban yang benar."

Hujah yang dibantah Al-Ghazali ini—yaitu bahwa yang tersusun pasti membutuhkan yang merakit—adalah hujah para Asy'ariyyah belakangan untuk menafikan sifat-sifat dan sifat ketinggian.

B. Al-Ghazali juga membantah para filosof dalam masalah jisim, dan menjelaskan bahwa mereka tidak memiliki dalil untuk menafikannya kecuali dengan membuktikan kebaruan jisim. Kemudian Al-Ghazali, Al-Asy'ari, dan selain keduanya telah menjelaskan kerusakan dalil yang digunakan Mu'tazilah untuk membuktikan kebaruan jisim. Al-Razi pun menjelaskan kerusakan dalil ini dalam Al-Mabahits Al-Masyriqiyyah dan Al-Mathalib Al-'Aliyah. Dengan itu jelaslah bahwa para filosof tidak memiliki dalil untuk menafikan jisim secara mutlak.

Al-Ghazali berkata dalam bantahannya terhadap para filosof: "Masalah tentang ketidakmampuan mereka untuk menegakkan dalil bahwa Yang Pertama (Tuhan) bukan jisim. Kami katakan: Ini baru bisa dibenarkan bagi orang yang berpendapat bahwa jisim itu baru (hadits), karena ia tidak lepas dari peristiwa-peristiwa, dan setiap yang baru membutuhkan yang membarukan. Adapun kalian—ketika kalian membayangkan jisim yang qadim, tidak ada permulaan bagi keberadaannya, meskipun ia tidak lepas dari peristiwa-peristiwa—maka apa yang menghalangi Yang Pertama untuk menjadi jisim, baik itu matahari, langit terluar, maupun yang lainnya?" Kemudian beliau menyebutkan hujah mereka dan membantahnya dengan berkata: "Jika dikatakan: Karena jisim pasti tersusun dan terbagi menjadi dua bagian secara kuantitas, dan menjadi materi dan bentuk secara pembagian maknawi, dan menjadi sifat-sifat yang mengkhususkannya sehingga berbeda dari jisim-jisim lainnya—karena jisim-jisim pada dasarnya setara dalam kejisimannya—sedangkan Wajibul Wujud adalah satu yang tidak menerima pembagian dari semua sisi ini.

Kami katakan: Kami telah membatalkan argumen ini atas kalian—yakni dalam masalah tarkib yang lalu—dan kami telah

menjelaskan bahwa kalian tidak memiliki dalil atasnya, kecuali bahwa jika sebagian komponen membutuhkan bagian yang lain maka ia adalah ma'lul (akibat). Kami telah membicarakannya dan menjelaskan bahwa jika tidak mustahil membayangkan wujud tanpa yang mengadakan, maka tidak mustahil membayangkan yang tersusun tanpa yang merakit, dan membayangkan wujud-wujud tanpa yang mengadakan."

Maka Al-Ghazali menjelaskan bahwa para filosof tidak memiliki dalil untuk menafikan jisim, kemudian ia dan para pendukungnya menjelaskan bahwa dalil mereka yang masyhur untuk menafikan jisim adalah dalil yang rusak.

C. Di antara orang yang bertentangan dalam masalah "tarkib" adalah Al-Amidi. Penjelasannya: Al-Amidi dan Asy'ariyyah menjadikan penetapan Wajibul Wujud bergantung pada pembatalan tasalsul (rentetan sebab yang tak berujung). Para filosof pun membantah mereka bahwa yang mungkin (mumkin) pasti membutuhkan yang mengunggulkan dan berpengaruh, lalu apakah urusannya terus berantai sehingga setiap yang mengunggulkan adalah mumkin dan rantai sebab-akibatnya pun terus berlanjut, ataukah urusan itu berakhir pada yang wajib dengan sendirinya. Para filosof berkata: "Mengapa tasalsul tidak boleh jadi sesuatu yang mungkin?" Maka ketika Asy'ariyyah dan seluruh orang membantah mereka bahwa tasalsul itu batil secara dharuri karena peristiwa-peristiwa pasti berakhir pada yang wajib dengan sendirinya, para filosof—dengan salah satu pertanyaan terkuat mereka—berkata: "Mengapa keseluruhan (yakni keseluruhan peristiwa) tidak boleh menjadi wajib dengan bagian-bagiannya yang berantai, dan masing-masing bagian itu wajib karena yang lainnya?" Inti pertanyaan itu adalah: wajibnya

keberadaan hal-hal yang pada dirinya sendiri hanyalah mumkin, tidak ada satu pun di antaranya yang wujudnya wajib dengan sendirinya, namun masing-masing adalah akibat dari yang lain, dan keseluruhannya adalah akibat dari bagian-bagiannya.

Pertanyaan ini disebutkan oleh Al-Amidi, dan ia menyatakan bahwa ia tidak mampu menjawabnya, bahkan ia berkata tentangnya: "Ini adalah masalah yang sulit, barangkali selain saya memiliki jawabannya."

Ini dalam masalah Wajibul Wujud. Adapun dalam penetapan ketinggian dan sifat-sifat, Al-Amidi berpendapat bahwa hal itu mengharuskan tarkib, dan yang tersusun mengharuskan adanya bagian-bagiannya. Ia tidak berkata seperti perkataannya di sana: "Mengapa keseluruhannya tidak boleh wajib dengan sendirinya?"

Syaikhul Islam berkomentar atas ini dengan penuh keheranan: "Mereka ini telah membalikkan hakikat-hakikat akal. Mereka berkata: Jika berkumpul wujud-wujud yang wajib dengan sendirinya, maka menjadi mumkin. Dan jika berkumpul hal-hal yang mumkin dengan sendirinya, maka menjadi wajib. Ketika mereka berbicara tentang penafian sifat-sifat yang wajib bagi Allah, mereka menjadikan bahwa yang tersusun mengharuskan adanya bagian-bagiannya sebagai sesuatu yang mewajibkan kemustahilan yang tersusun—yang mereka jadikan penghalang dari ketinggian, tajsim, dan penetapan sifat-sifat—tanpa menimpakan kepada diri mereka sendiri apa yang mereka timpakan dalam penetapan Wajibul Wujud. Padahal menimpakan hal itu di sini lebih tepat, karena ada kesesuaian dengan seluruh dalil akal, seiring dengan pembenaran apa yang dibawa para rasul, dan adanya penetapan sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah Ta'ala, bahkan penetapan hakikat-Nya yang tidak bisa ada kecuali

dengannya. Maka mestinya mereka bisa berkata: Mengapa tidak boleh keseluruhan yang wajib, atau yang tersusun yang wajib, atau jumlah yang wajib, itu wajib dengan kewajiban setiap bagian dari bagian-bagiannya yang wajib dengan sendirinya dan tidak menerima ketiadaan? Dan itu lebih baik daripada mereka berkata: Mengapa tidak boleh keseluruhan yang setiap bagiannya mumkin dengan sendirinya itu wajib dengan sendirinya, atau wajib dengan bagian-bagiannya?

Al-Amidi ini—meskipun ia termasuk yang terbaik di antara orang-orang sejenisnya yang berbicara dalam masalah-masalah ini, dan yang paling mengetahui ilmu kalam dan filsafat—telah kebingungan dan tidak mampu menjawab syubhat yang lemah ini yang mencederai penetapan Wajibul Wujud. Padahal ia selalu berhujah dengan serupa syubhat itu—yang bahkan lebih lemah darinya—untuk menafikan ketinggian dan perkara-perkara lain yang ditetapkan oleh syariat dan akal. Ia berkata: Sesungguhnya hal itu mengharuskan tajsim, dan bahwa orang-orang yang menyelisihi dalam masalah jisim adalah orang-orang yang bodoh.

Seandainya ia memberikan pertimbangan yang semestinya, niscaya ia mengetahui bahwa kebodohan yang berlipat ganda, apalagi yang sederhana, lebih layak bagi orang yang menempuh jalan seperti itu."

D. Al-Amidi juga bertentangan dalam masalah wujud dan mahiyyah, di mana "ia membolehkan wujud yang wajib bergantung pada mahiyyah, dan menyebutkan bahwa Wajib dengan sendirinya adalah yang tidak bergantung pada yang berpengaruh (mu'atstir), bukan yang tidak bergantung pada yang lain sama sekali. Dan bahwa kemungkinannya—dalam arti ketergantungannya kepada

yang lain bukan kepada yang berpengaruh—adalah imkān yang menjadi sifat wujud wajib yang bergantung pada mahiyyah."

Syaikhul Islam berkata: "Apa yang ia katakan ini berlaku pula bagi apa yang ia sebutkan di sini—yakni dalam penafian jisim berdasarkan penafian tarkib—di mana ia berkata: 'Sesungguhnya keseluruhan bergantung pada setiap bagiannya, dan yang bergantung pada yang lain tidak bisa menjadi wajib dengan sendirinya karena ia adalah mumkin.'"

Demikian pula ia bertentangan dalam hujahnya yang kedua tentang tarkib, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Syaikhul Islam. Di antara pertentangannya pula adalah dalam masalah dalil kebaruan alam yang digunakan oleh para pendukungnya dari Asy'ariyyah—yang dibangun di atas bahwa alam adalah mumkin keberadaannya dengan sendirinya, dan setiap yang mumkin dengan sendirinya adalah baru (hadits). Penjelasan imkān adalah bahwa jisim-jisim alam tersusun dan terkompilasi, dan setiap yang tersusun dan terkompilasi bergantung pada bagian-bagiannya, dan setiap yang bergantung kepada yang lain tidak bisa wajib dengan sendirinya. Setelah Al-Amidi memaparkan dalil ini, ia pun melemahkannya dan berkata: "Perkataan mereka bahwa alam itu tersusun, diterima. Namun apa yang menghalangi bagian-bagiannya untuk wajib? Dan apa yang mereka sebutkan sebagai dalil, telah kami jelaskan kelemahannya dalam masalah keesaan."

Syaikhul Islam berkomentar: "Di sini, ketika mereka berhujah dengan dalil ini untuk membuktikan kebaruan alam, ia menyebutkan kelemahannya dan merujuk pada apa yang ia sebutkan dalam masalah keesaan. Maka bagaimana ia berhujah dengan dalil yang sama itu dalam masalah yang sama persis ini—

yaitu bahwa jisim-jisim adalah mumkin karena tersusun—dan ia merujuk pada apa yang ia sebutkan dalam tauhid?

Sudah maklum bahwa seandainya ia membatalkan dalil itu ketika berhadapan dengan nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah, dan mengandalkannya ketika tidak bertentangan dengan keduanya, maka hal itu—meski mengandung pertentangan—lebih mendekati akal dan agama daripada berhujah dengannya untuk menafikan konsekuensi-konsekuensi dari nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah, lalu membatalkannya ketika tidak bertentangan dengan nash-nash para nabi."

Ringkasan pertentangan Al-Amidi di sini: Dalam masalah penetapan bahwa Allah itu Esa, para filosof berhujah bahwa seandainya ada dua ilah maka pasti terjadi tarkib—sebagaimana mereka sebutkan dalam alur dalil mereka. Maka Al-Amidi membantah mereka bahwa ini lemah, dengan berhujah atas mereka bahwa jika penetapan sifat-sifat bagi Wajibul Wujud tidak mengharuskan tarkib, demikian pula sebaliknya—karena alasannya sama.

Syaikhul Islam berkomentar atas ini dengan kesedihan yang mendalam: "Sungguh mengherankan kehinaan orang-orang yang menyelisihi Sunnah dan pelemahan mereka terhadap hujah ketika hujah itu membela kebenaran, serta pengabaian mereka terhadapnya ketika hujah itu membela kebatilan. Sesungguhnya hujah para filosof tentang tauhid telah dibatalkan oleh Al-Amidi ketika mereka menggunakannya untuk membuktikan bahwa ilah itu satu—padahal yang dibuktikan adalah kebenaran yang tidak diragukan, meskipun hujahnya diperkirakan lemah..."

Kemudian ia pun menggunakannya — dalil-dalil yang sama — untuk menolak konsekuensi-konsekuensi dari ketinggian Allah di atas makhluk-Nya, bahkan untuk menolak hal-hal yang mengharuskan peniadaan Zat-Nya. Ia menjadikannya sebagai hujah bagi apa yang berkonsekuensi peniadaan (ta'thil), namun membatalkannya ketika digunakan untuk membuktikan tauhid.

H — Fakhr ar-Razi membantah para filosof dalam masalah tarkib (susunan/komposisi), dan menjelaskan bahwa bahkan pernyataan mereka tentang bentuk-bentuk akal pun mengandung tarkib. Syaikhul Islam mendukung pandangan ini sekaligus menjelaskan bahwa ar-Razi belum berhasil menjawab syubhat tarkib dan menjelaskan kekeliruannya.

Melalui contoh-contoh di atas, tampaklah bahwa masalah tajsim (penyifatan dengan jasad) atau tarkib pada kelompok-kelompok ini bukanlah perkara akal yang mapan, tetap, dan jelas — oleh karena itu sebagian mereka membantah sebagian yang lain, bahkan satu orang pun terkadang saling bertentangan dalam ucapannya. Melainkan itu hanyalah syubhat-syubhat yang mereka ambil dari pendahulu mereka dari kalangan para filosof dan Mu'tazilah, lalu mereka jadikan sebagai dalil untuk menolak apa yang ingin mereka ingkari, yaitu ketinggian Allah atau sifat-sifat-Nya.

3 — Adapun hujah-hujah kaum Asy'ariyyah dalam menolak jasad: Syaikhul Islam pertama-tama telah menjelaskan bahwa persoalan ini mengandung kemujmalan (ketidakjelasan) dan kerancuan, dan bahwa perselisihan antara yang menetapkan dan yang menolaknya terjadi dari sisi lafaz maupun dari sisi makna.

Dari sisi lafaz: Syaikhul Islam membantah al-Amidi dan lainnya ketika mereka melarang penggunaan lafaz "jasad" dan "jawhar", padahal mereka sendiri juga menggunakan lafaz seperti: qadim, wajib al-wujud, zat, dan semisalnya yang tidak ada dalam syariat. Sebagaimana ketika seseorang menentang al-Asy'ari dalam menetapkan kekadiman Pencipta atau kewajiban wujud-Nya, ia pun menjawab dengan memberitahukan apa yang layak bagi-Nya: "Sesungguhnya Allah itu Qadim, Wajib al-Wujud." Demikian pula sebagian kalangan yang menetapkan sifat-sifat Allah, apabila ada yang menafikan sifat-sifat Allah dengan alasan penolakan terhadap jasad atau jawhar, mereka pun menjawab: "Sesungguhnya Dia adalah jism atau jawhar."

Ini sama persis dengan lafaz qadim, wajib al-wujud, dan zat. Sepenuhnya setara. Jika demikian keadaannya, maka yang lebih utama adalah menjadikan tolok ukur dalam hal ini mengikuti apa yang disebutkan oleh syariat mengenai sifat-sifat, diam dari apa yang didiamkan, serta membedakan dalam al-asma' al-husna antara apa yang bisa dijadikan khabar dan apa yang bisa dijadikan doa.

Dari sisi makna: Perselisihan antara yang menetapkan jawhar dan jism dengan yang menolaknya terjadi dalam tiga hal:

Pertama: Tentang kesejajaran antara jism-jism dan jawhar-jawhar, dengan dua pendapat. Siapa yang berpendapat bahwa semuanya setara, mengatakan bahwa setiap orang yang berpendapat demikian berarti berpendapat tentang tajsim. Siapa yang berpendapat tidak setara, tidak terlazimkan oleh hal itu.

Mereka yang mewajibkan konsekuensi bahwa orang yang berpendapat tajsim adalah musyabbihah, itu didasarkan atas

keyakinan mereka bahwa jism-jism itu setara. Namun hal ini tidak lazim bagi mereka karena mereka mengatakan bahwa jism-jism itu tidak setara, dan tidak boleh mewajibkan atas mereka apa yang tidak mereka komitmenkan.

Kedua: Mereka berselisih tentang pengertian jism — sebagaimana telah lalu — dan setiap orang yang menafsirkan jism dengan tafsiran tertentu — seperti bahwa jism tersusun dari materi dan bentuk, atau dari jawhar-jawhar tunggal — mewajibkan bagi yang berpendapat tentang jism konsekuensi dari tafsiran yang dimaksudnya. Namun lawannya menafikan makna yang ditafsirkan sebagai jism itu sebagaimana ia menafikan konsekuensi yang diwajibkan kepadanya. Bahkan mungkin di antara kelompok mujassimah ada yang mengatakan: "Ia adalah jism yang tersusun dari jawhar-jawhar tunggal," dan mengatakan tidak ada dalil yang menafikan hal itu maupun dalil yang menyatakan kemustahilannya.

Ketiga: Ada perselisihan dalam perkara-perkara lain, seperti tentang Allah Yang Maha Tinggi berada di atas alam, atau tentang Dia memiliki kadar/ukuran, atau tentang Dia disifati dengan sifat-sifat yang ada pada-Nya. Orang-orang yang menafikan hal itu mengatakan: "Semua ini tidak ada kecuali pada jism." Adapun pihak lain dari kalangan yang menetapkan, mereka membantah penolakan terhadap makna yang dinamai jism tersebut, dan mereka bisa saja mengatakan: "Itu tidak mengharuskan tajsim," atau mereka mengatakan bahwa mereka tetap menetapkannya sekalipun berkonsekuensi tajsim. Syaikhul Islam telah menyebutkan dalil-dalil al-Amidi yang kedua tentang penolakan jism dan jawhar — empat dalil untuk jism dan empat untuk jawhar — dan membahas semuanya serta menjelaskan kerusakan yang

ada padanya. Ia menyebutkan pada wajah keempat dari wajah-wajah yang khusus berkaitan dengan jism, apa yang berhubungan dengan tarkib, dan menyebutkan dua wajah dalam hal itu yang juga dibahas oleh Syaikhul Islam, seraya menjelaskan bahwa lazimnya suatu zat dengan sifat-sifat yang melekat padanya adalah sesuatu yang niscaya bagi semua golongan — filosof, Mu'tazilah, dan Asy'ariyyah — baik hal itu dinamai tarkib atau tidak, atau dinamai iftiqar (ketergantungan) atau tidak.

4 — Di antara hujah-hujah yang masyhur dari kalangan penolak tarkib adalah: bahwa yang tersusun (murakkab) itu bergantung kepada bagian-bagiannya, dan hal itu mustahil bagi Allah. Syaikhul Islam telah menjelaskan kemujmalan yang terdapat dalam lafaz "iftiqar" (ketergantungan) dengan berkata:

"Adapun lafaz iftiqar di sini, jika yang dimaksud adalah ketergantungan ma'lul (akibat) kepada 'illah-nya (penyebabnya), maka itu batil. Jika yang dimaksud adalah ketergantungan yang disyaratkan kepada syaratnya — maka ini adalah saling melazimi dari kedua sisi, dan itu bukan sesuatu yang mustahil. Adapun yang Wajib bi Nafsih (Yang Wajib ada dengan Sendiri-Nya), mustahil Ia bergantung kepada sesuatu yang berada di luar Zat-Nya. Namun adapun yang merupakan sifat yang melekat pada Zat-Nya dan termasuk dalam pengertian nama-Nya, maka ucapan yang mengatakan: 'Ia bergantung kepadanya,' bagaikan ucapan: 'Ia bergantung kepada Diri-Nya sendiri.' Karena jika seseorang berkata: 'Aku berdoa kepada Allah,' atau 'Aku menyembah Allah,' maka nama 'Allah' itu mencakup Zat yang tersifati dengan sifat-sifat-Nya, bukan nama 'Allah' itu merupakan nama bagi Zat yang kosong dari sifat-sifat yang melekat padanya.

Hakikat dari hal ini adalah bahwa Diri-Nya tidak mungkin ada kecuali dengan Diri-Nya sendiri, Zat-Nya tidak mungkin ada kecuali dengan sifat-sifat-Nya, dan Diri-Nya tidak mungkin ada kecuali dengan apa yang termasuk dalam pengertian nama-Nya, dan ini adalah benar. Namun ucapan yang mengatakan: 'Ini adalah ketergantungan kepada yang lain,' adalah pengelabuan, karena hal itu mengisyaratkan bahwa Ia bergantung kepada sesuatu yang terpisah dari-Nya, dan ini adalah batil. Lafaz iftiqar itu seperti lafaz ghair (yang lain), seperti lafaz inqisam (pembagian), juz' (bagian), tahayyuz (menempati ruang), dan sebagainya — semuanya adalah lafaz mujmal yang mengandung kemungkinan hak dan batil. Penamaan yang hak dengan nama yang batil tidak seharusnya mengakibatkan ditinggalkannya yang hak, bahkan harus ada perincian."

5 — Mereka yang mengklaim bahwa dalam penetapan 'uluw (ketinggian Allah) atau wajah dan dua tangan terdapat tarkib, dibantah dengan bahwa mereka sendiri terlazimkan oleh konsekuensi tarkib dalam sifat-sifat yang mereka tetapkan seperti hayah (hidup) dan 'ilm (ilmu). Syaikhul Islam berkata:

"Jika orang yang menetapkan sifat-sifat yang ada pada kita berupa a'radh (aksiden) seperti hayah, 'ilm, dan qudrah, namun tidak menetapkan apa yang ada pada kita berupa ab'adh (bagian-bagian) seperti tangan dan kaki, mengatakan: 'Ini adalah ajza' (bagian-bagian) dan ab'adh yang mengharuskan tarkib dan tajsim.'

Dikatakan kepadanya: 'Dan itu adalah a'radh yang mengharuskan tajsim dan tarkib akal, sebagaimana hal itu mengharuskan menurutmu tarkib indrawi. Jika kamu menetapkan itu dengan cara yang tidak menjadikannya a'radh, atau mengatakan bahwa penamaannya sebagai a'radh tidak

menghalangi penetapannya, dikatakan kepadamu: Tetapkanlah pula ini dengan cara yang tidak menjadikannya tarkib dan ab'adh, atau bahwa penamaannya sebagai tarkib dan ab'adh tidak menghalangi penetapannya.

Jika dikatakan: 'Dari yang ini tidak dapat dipahami kecuali ajza'.' Dikatakan kepadanya: 'Dan dari yang itu tidak dapat dipahami kecuali a'radh.'

Jika berkata: "Aradh adalah sesuatu yang tidak kekal, sementara sifat-sifat Rabb itu kekal.'

Dikatakan: 'Dan bud' (bagian) adalah sesuatu yang mungkin terpisah dari keseluruhan, dan itu mustahil bagi Allah. Maka terpisahnya sifat-sifat qadim itu mustahil secara mutlak bagi Allah Subhanahu wa Ta'ala, sedangkan makhluk boleh saja terpisah dari 'aradh-nya dan bagian-bagiannya.'

Jika berkata: 'Itu adalah tajsim, dan tajsim itu tertolak.' Dikatakan: 'Dan ini pun tajsim, dan tajsim itu tertolak.'"

Ini adalah metode ilzam (pengkonsekuensian) yang kuat, yang sering digunakan Syaikhul Islam terhadap orang-orang yang menafikan sebagian sifat khususnya.

6 — Dari apa yang telah lalu, menjadi jelas bahwa dalil-dalil mereka dalam menolak tajsim dan tarkib — dan memasukkan ke dalam pengertian itu 'uluw Allah dan sifat-sifat-Nya, atau sebagiannya — adalah dalil-dalil akal yang rusak. Di antara bukti paling nyata atas kerusakannya adalah mereka sendiri saling mencela dalil-dalil satu sama lain.

Cukuplah untuk menjelaskan kerusakannya bahwa dalil-dalil itu bertentangan dengan nash-nash al-Quran dan as-Sunnah yang

menunjukkan dan mutawatir dalam menetapkan 'uluw Allah dan sifat-sifat-Nya yang layak bagi-Nya. Namun kaum Asy'ariyyah ini — karena kedalaman mereka dalam ilmu-ilmu filsafat dan kalam serta kepercayaan mereka kepadanya — mengira bahwa syubhat-syubhat yang lemah dan rapuh ini adalah benar, sehingga mereka mendahulukannya atas nash-nash wahyu yang jelas.

Jika kaum mutakallimin ini telah berdalil atas kebaharuan jism-jism dengan kisah Ibrahim (Khalilullah, semoga Allah melimpahkan shalawat dan salam kepadanya), dan firman-Nya: **"Aku tidak menyukai yang tenggelam."** (Al-An'am: 76) — dan telah lalu bantahan terperinci atas pendalilan mereka dengannya — maka di antara mereka ada pula yang berdalil pada penolakan tajsim — dan bahwa itu merupakan konsekuensi dari istiwa' di atas 'Arsy — dengan firman Allah Subhanahu wa Ta'ala dalam kisah Musa dan orang Samiri, di mana Allah berfirman: **"Dan kaum Musa, setelah kepergiannya, membuat dari perhiasan-perhiasan mereka anak lembu yang bertubuh dan bersuara. Apakah mereka tidak melihat bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara kepada mereka dan tidak dapat memberi petunjuk kepada mereka ke jalan yang benar?"** (Al-A'raf: 148). Mereka berkata dalam pendalilan mereka dengannya: Allah mencela orang yang menjadikan tuhan yang berupa jasad, dan jasad itu adalah jism, maka Allah telah mencela orang yang menjadikan tuhan yang berupa jism, sedangkan penetapan sifat-sifat ini — seperti istiwa' dan lainnya — mengharuskan bahwa Allah adalah jism, dan ini tertolak dengan dalil syar'i ini.

Syaikhul Islam membantah pendalilan ini dari sepuluh sisi, di antaranya:

A — Bahwa ini hanya menunjukkan penolakan bahwa Allah adalah jasad, sedangkan jism dalam istilah penolak sifat-sifat lebih umum dari jasad. Syaikhul Islam menyebutkan perincian-perincian kebahasaan dan menjelaskan bahwa tidak ada dalil bagi mereka dalam hal itu, dan bagaimanapun keadaannya ia termasuk lafaz mujmal yang harus diperinci.

B — Bahwa Allah Mahasuci untuk menjadi satu jenis dengan sesuatu dari makhluk-Nya, baik dari kalangan manusia, hewan, maupun selainnya. Allah Subhanahu wa Ta'ala menyebutkan bahwa anak lembu itu adalah jasad dengan arti bahwa tidak ada kehidupan padanya — dan dikatakan bahwa ia mengeluarkan suara sekali — dan maksudnya adalah bahwa ia tidak memiliki kehidupan dan gerak, dan ini lebih menunjukkan kekurangan. Seandainya Allah menampakkan bagi mereka seekor anak lembu seperti anak-anak lembu biasa, atau seorang manusia atau seekor kuda yang hidup, itu pun memiliki badan dan jism, namun fitnah terhadapnya justru akan lebih besar.

C — Bahwa Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: **"Apakah mereka tidak melihat bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara kepada mereka dan tidak dapat memberi petunjuk kepada mereka ke jalan yang benar?"** (Al-A'raf: 148). "Allah tidak menyebutkan dalam apa yang dicela sebagai hal yang tercela adalah bahwa ia bertubuh, namun yang disebutkan dalam celaan itu adalah bahwa ia tidak berbicara kepada mereka dan tidak memberi mereka petunjuk ke jalan yang benar. Seandainya semata-mata memiliki tubuh itu adalah aib dan kekurangan, niscaya hal itu disebutkan. Maka diketahuilah bahwa ayat ini menunjukkan lemahnya hujah orang yang berdalil dengannya bahwa suatu benda yang bertubuh adalah aib dan kekurangan. Dan hujah ini pula yang menggugurkan

pendalilan mereka dengan ucapan-ucapan, karena mereka mengubah maknanya dalam bahasa dan menjadikannya sebagai gerakan, sehingga mereka mengira bahwa Ibrahim berdalil dengan itu atas bahwa ia bukan Rabb semesta alam, padahal seandainya seperti yang mereka sebutkan niscaya itu menjadi hujah atas mereka, bukan hujah untuk mereka."

D — Bahwa Allah menyebutkan bahwa anak lembu itu adalah jasad dan bahwa ia bersuara, sedangkan khuar adalah suara, dan suara sapi jantan adalah suaranya. Seandainya suara itu untuk menjelaskan kekurangannya niscaya ia disebutkan bersama jasad, sehingga batallah pendalilan dengan akhir ayat yaitu firman-Nya: **"Apakah mereka tidak melihat bahwa anak lembu itu tidak dapat berbicara kepada mereka."** Karena seandainya anak lembu itu berbicara kepada mereka, pastilah dengan suara yang mereka dengar.

Maka diketahuilah bahwa bersuara bukan merupakan sifat kekurangan, demikian pula penyebutan jasad. Sehingga ayat ini justru menunjukkan kebalikan dari pendapat mereka. Dan ini jelas.

E — "Sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala menyebutkan tentang Khalil-Nya — semoga shalawat dan salam terlimpah kepadanya — bahwa ia berkata: **'Wahai ayahku, mengapa kamu menyembah sesuatu yang tidak mendengar, tidak melihat, dan tidak dapat menolak bahaya sedikit pun darimu?'** (Maryam: 42). Dan Allah berfirman: **'Apakah mereka mendengar doamu ketika kamu berdoa, atau apakah mereka memberi manfaat kepadamu atau memberi bahaya? Mereka menjawab: Bahkan kami mendapati nenek moyang kami berbuat demikian.'** (Asy-Syu'ara: 72-74). Ia berdalil atas penolakan ketuhanan mereka dengan sifat tidak mendengar, tidak melihat, tidak memberi manfaat, dan tidak

memberi bahaya, padahal masing-masing dari mereka memiliki badan dan jism, baik berupa batu atau lainnya.

Seandainya semata-mata pendalilan ini sudah cukup, niscaya Ibrahim Khalilullah dan para nabi lainnya — semoga shalawat dan salam yang paling utama terlimpah kepada mereka — menyebutkannya. Bahkan mereka hanya berdalil dengan apa yang juga dijadikan dalil oleh Allah, yaitu penolakan sifat-sifat kesempurnaan dari mereka: seperti kemampuan berbicara, kemampuan, bergerak, dan selain itu."

F — "Bahwa jika setiap jism adalah jasad, dan setiap yang disembah selain Allah Subhanahu wa Ta'ala dari matahari, bulan, bintang-bintang, berhala, dan selainnya adalah jism-jism, dan mereka adalah jasad-jasad, maka jika Allah menyebutkan ini tentang anak lembu untuk menolak ketuhanannya, niscaya dalil ini berlaku pada semua yang disembah. Padahal diketahui bahwa Allah tidak menyebutkan ini pada selain anak lembu. Yang disebutkan bahwa anak lembu itu adalah jasad adalah untuk menjelaskan sebab terpedayanya mereka dengannya, bukan bahwa Dia menjadikan itu sebagai hujah atas mereka. Bahkan Dia berdalil atas mereka dengan bahwa anak lembu itu tidak berbicara kepada mereka dan tidak memberi mereka petunjuk ke jalan yang benar."

Y — Bahwa dalil-dalil al-Quran dan as-Sunnah dalam menetapkan 'uluw dan istiwa' lebih banyak dari yang dapat dihitung, dan penunjukan keduanya atas hal itu sangat jelas, nyata, dan mudah dipahami. Dengan demikian dikatakan:

— Jika penetapan ini mengharuskan bahwa Allah adalah jism dan jasad, maka tidak mungkin menolak konsekuensi nash-nash

ini dengan apa yang disebutkan dari kisah anak lembu, karena tidak ada di dalamnya bahwa keadaannya sebagai jasad adalah kekurangan yang dicela Allah dan dijadikan penghalang dari ketuhanannya.

— Jika penetapan istiwa' dan 'uluw tidak mengharuskan bahwa Allah adalah jasad atau jism, maka batallah inti pendalilan mereka bahwa penetapan mereka mengharuskan tajsim.

Dengan sisi-sisi ini dan selainnya, jelaslah kebatilan pendalilan mereka dengan ayat ini.

Dalil Ketiga: Dalil Pengkhususan (Ikhtishah)

Ini adalah dalil-dalil akal kaum Asy'ariyyah dalam menolak 'uluw dan selainnya dari sifat-sifat Allah. Syaikhul Islam menyebutkan bahwa dalil ini dapat dikembalikan kepada dalil pertama yaitu dalil a'radh.

Ringkasan dalil ini — sebagaimana telah lalu — adalah bahwa setiap jism itu terbatas, dan setiap yang terbatas memiliki bentuk tertentu, ukuran tertentu, dan ruang tertentu. Mereka mengatakan bahwa setiap yang memiliki bentuk, ukuran, dan ruang tertentu pastilah memerlukan mukhashshish (sesuatu yang mengkhususkannya). Mereka menjelaskan hal itu dengan bahwa setiap jism diketahui secara pasti bahwa ia tidak mungkin berukuran lebih besar atau lebih kecil dari ukurannya, atau berbentuk selain bentuknya, atau menempati ruang selain ruangnya, baik yang berada di sebelah kanannya maupun di sebelah kirinya. Jika demikian keadaannya, maka pastilah ia memerlukan mukhashshish yang mengkhususkannya dengan apa

yang menjadi pengkhususannya. Kemudian mereka berkata: Setiap yang bergantung kepada mukhashshish adalah hadits (baru/diciptakan), dan penjelasannya adalah bahwa mukhashshish itu haruslah fa'il (pelaku) yang mukhthar (bebas memilih), dan apa yang dikhususkannya adalah hadits.

Tujuan mereka dari dalil ini adalah untuk mengatakan bahwa pengkhususan Allah Subhanahu wa Ta'ala dengan arah ketinggian, istiwa', dan keberadaan-Nya yang terpisah dari alam, bergantung kepada mukhashshish, dan itu mustahil bagi Allah.

Syaikhul Islam membantah mereka melalui hal-hal berikut:

1 — Bahwa al-Amidi sendiri — yang menyebutkan dalil ini — telah melemahkannya dan berkata: "Metode ini pun lemah, karena bisa saja dikatakan: Premis pertama memang diterima, namun premis kedua yaitu bahwa setiap yang bergantung kepada mukhashshish adalah hadits, tertolak." Ia berdalil dengan kemungkinan bahwa sifat-sifat silih berganti pada jawhar-jawhar dan jism-jism tanpa batas akhir. Syaikhul Islam mengomentari hal ini dengan bahwa metode ini lebih lemah dari metode gerak dan diam, karena metode ini bergantung pada apa yang metode itu bergantung kepadanya tanpa sebaliknya, kemudian keduanya bergantung pada penjelasan kemustahilan hadits-hadits yang silih berganti tanpa batas, dan telah lalu penjelasannya dalam masalah hawadits yang tidak ada awalnya.

2 — Bahwa ucapan mereka "pastilah ia memiliki kadar/ukuran" disetujui oleh kebanyakan orang berakal. Adapun ucapan mereka "pastilah ia memiliki ijtima' (kumpulan) dan iftiraq (perpisahan)" dibangun di atas masalah jawhar fard (atom), dan

kebanyakan orang berakal — termasuk banyak dari kaum Asy'ariyyah — mengingkarinya.

Kemudian setelah itu dikatakan tentang masalah "kadar" apa yang dikatakan tentang masalah sifat-sifat, karena kadar adalah salah satu sifat dari sifat-sifat pemilik kadar, seperti warnanya, kehidupannya, kemampuannya, pendengarannya, penglihatannya, dan lainnya. "Jika seseorang berkata: Setiap yang memiliki kadar mungkin saja kadarnya berbeda dari apa yang ada padanya, maka itu sama dengan mengatakan: Setiap yang tersifati mungkin saja tersifati dengan selain sifatnya. Jika kita hadapkan kepada akal kita apa yang kita ketahui dari wujud-wujud yang memiliki kadar dan sifat, maka kemungkinan yang kita berikan bahwa itu berbeda dari kadar-kadarnya adalah sama dengan kemungkinan yang kita berikan bahwa itu berbeda dari sifat-sifatnya. Bahkan kadar itu termasuk sifat-sifat."

Ini adalah masalah yang jelas, karena setiap wujud pastilah memiliki kadar dan sifat, sehingga apa yang dikatakan tentang salah satunya dikatakan pula tentang yang lainnya. Kaum Asy'ariyyah yang membedakan keduanya dengan alasan bahwa kadar mengharuskan sejenis tajsim, itu hanyalah prasangka mereka, karena sebenarnya tidak ada perbedaan antara kadar dan sifat. Seandainya hujah mereka tentang kadar diterima, niscaya hujah para filosof dan Mu'tazilah tentang sifat-sifat pun diterima bahwa ia mengharuskan tajsim.

Oleh karena itu ar-Razi tidak membedakan dalam penetapan Pencipta antara kadar dan selainnya.

3 — Bahwa ucapan seseorang: "Setiap yang memiliki kadar mungkin lebih besar atau lebih kecil," atau "Setiap yang memiliki

sifat mungkin berbeda dari sifat itu," dan semisalnya. Dikatakan kepadanya: Apakah yang kamu maksud adalah imkan dzihni (kemungkinan dalam pikiran), ataukah imkan khariji (kemungkinan di luar pikiran)? Perbedaan antara keduanya adalah bahwa imkan dzihni maknanya adalah tidak mengetahui kemustahilannya, sedangkan imkan khariji maknanya adalah mengetahui kemungkinannya di luar pikiran.

"Jika berkata: Yang kumaksud adalah imkan dzihni, maka itu tidak berguna baginya, karena paling jauh ia hanya tidak mengetahui kemustahilan bahwa sifat itu adalah wajib... Jika berkata: Yang kumaksud adalah imkan khariji, yaitu bahwa aku mengetahui bahwa setiap yang tersifati dengan sifat, atau setiap yang memiliki kadar, mungkin berbeda dari itu, maka ia telah sembrono dalam ucapan ini. Karena ini adalah proposisi universal yang mencakup individu-individu yang jumlahnya tidak dapat dihitung kecuali oleh Allah Subhanahu wa Ta'ala, dan ia tidak memiliki dalil yang menunjukkan kemungkinan itu di luar pikiran yang mencakup semua individu tersebut. Paling jauh ia melihat sebagian yang tersifati dan berkadar menerima perbedaan dari apa yang ada padanya. Jika ia mengqiyaskan yang gaib kepada yang tampak, maka ini termasuk qiyas yang paling rusak karena perbedaan hakikat-hakikat.

Karena hal ini berbalik kepadanya, sehingga dikatakan kepadanya: Kami hanya melihat sesuatu yang memiliki sifat dan kadar, maka yang gaib diqiyaskan kepada yang tampak, dan dikatakan: Setiap yang berdiri sendiri pastilah memiliki sifat dan kadar. Dan ini lebih masuk akal daripada qiyas mereka, karena ini tidak diketahui penyimpangannya. Adapun ucapan seseorang: 'Setiap yang memiliki sifat dan kadar menerima perbedaan dari itu,'

tidak diketahui keluasannya. Maka di manakah qiyas yang tidak diketahui penyimpangannya dibandingkan qiyas yang tidak diketahui keluasannya?"

"Manusia sepakat bahwa mereka tidak pernah melihat suatu wujud kecuali ia memiliki kadar dan sifat. Namun mereka tidak sepakat bahwa setiap yang mereka lihat itu mungkin saja berwujud berbeda dari sifat dan kadarnya."

Di sini perlu dicatat bahwa ujung dari pendapat mereka dalam mengingkari takdir ini berujung pada salah satu dari dua hal: mengingkari adanya Sang Pencipta, atau mengingkari segala sifat bagi-Nya. Adapun kaum zindik dari kalangan sufi yang berpendapat tentang kesatuan wujud (wahdatul wujud), mereka sampai pada pendapat itu justru karena melihat kontradiksi internal golongan ini, seperti perkataan mereka bahwa Allah tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya, serta pengingkaran mereka terhadap ketinggian Allah dan keterpisahan-Nya dari makhluk-Nya.

Pendapat mereka tentang "takdir" bertentangan dengan hakikat-hakikat itu sendiri beserta sifat-sifat yang melekat padanya. "Sebab dapat dikatakan: setiap wujud memiliki hakikat yang mengkhususkannya dan membedakannya dari yang lain, maka kekhususan wujud tersebut dengan hakikat tertentu dan bukan hakikat yang lain membutuhkan pengkhusus. Dapat pula dikatakan: setiap wujud memiliki sifat-sifat yang melekat dan mengkhususkannya, maka kekhususannya dengan sifat-sifat itu dan bukan sifat yang lain membutuhkan pengkhusus."

4. Bahwa pendapat mereka ini berlaku pula dalam penetapan Wajibul Wujud (Yang Wajib Ada), karena jika sudah diketahui

secara aksiomatis oleh akal dan disepakati oleh para cendekiawan bahwa ada:

- Yang Wajib Ada dengan sendirinya, qadim dan azali.
- Yang mungkin ada, yang bersifat baru (hadits).

Maka keduanya sama-sama ada. Yang Wajib Ada memiliki kekhususan yang tidak dimiliki oleh selain-Nya; bahkan Ia memiliki zat dan hakikat yang khusus bagi-Nya tanpa ada yang menyekutui-Nya. Maka berdasarkan kaidah golongan ini — bahwa setiap yang khusus membutuhkan pengkhusus yang berbeda darinya — haruslah dikatakan hal yang sama tentang Wajibul Wujud, yakni: kekhususan Wajibul Wujud dengan apa yang menjadi kekhususan-Nya pastilah membutuhkan pengkhusus. Hal ini mengharuskan peniadaan keberadaan Sang Pencipta dan bahwa seluruh wujud adalah wujud yang mungkin ada. Ini jelas merupakan kerusakan yang bersifat aksiomatis.

"Secara keseluruhan, kekhususan sesuatu dengan apa yang menjadi karakteristiknya — seperti kekhususannya dengan dirinya sendiri, keberadaannya, dan seluruh sifat-sifatnya baik yang melekat maupun yang tidak tetap — maka perkataan seseorang: 'setiap yang khusus pasti membutuhkan pengkhusus yang berbeda darinya' sama dengan perkataannya: 'setiap yang berwujud pasti membutuhkan perwujud yang berbeda darinya, setiap hakikat pasti membutuhkan pembenaran yang berbeda darinya, setiap yang berdiri sendiri pasti membutuhkan penopang yang berbeda darinya', dan semacam itu."

5. Sesungguhnya mereka itu kontradiktif, karena dalam masalah keberadaan makhluk-makhluk dan segala yang ada setelah sebelumnya tidak ada — jika dikatakan kepada mereka:

mengapa tidak ada sebelum waktu keberadaannya, atau mengapa tidak lebih besar atau lebih kecil dari keadaannya sekarang? — mereka menjawab: "Yang Mahakuasa lagi Maha Memilih mentarjihkan salah satu dari yang dimampui-Nya atas yang lain tanpa pengkhusus." Maka dikatakan kepada mereka: "Ini, selain kebatilannya, mengharuskan kontradiksi pada diri kalian sendiri; sebab kalian berkata: pengkhususan pasti membutuhkan pengkhusus, kemudian kalian berkata: seluruh yang mungkin ada itu telah dikhususkan dan terwujud tanpa pengkhusus, bahkan salah satu dari dua hal yang semisal ditarjihkan atas yang lain tanpa pengkhusus.

Dan jika kalian membolehkan pada yang mungkin ada itu adanya pengkhususan tanpa pengkhusus — padahal nisbat kekuasaan ilahiah adalah satu — maka Yang Ada dengan sendirinya lebih layak untuk tidak membutuhkan pengkhusus bagi apa yang menjadi kekhususan zat dan sifat-Nya…"

Ini adalah kontradiksi yang tidak dapat mereka elakkan. Sebab jika nash-nash datang menetapkan sifat-sifat-Nya dan bahwa Dia bersemayam di atas Arsy, dan bahwa Dia berada di arah tinggi terpisah dari makhluk-Nya, maka wajib menetapkan hal itu. Apabila mereka membantah dengan alasan bahwa ini mengharuskan Dia memiliki kadar dan kekhususan-Nya dengan kadar ini pasti membutuhkan pengkhusus — maka ini berkontradiksi dengan pendapat mereka sendiri tentang keberadaan makhluk-makhluk yang tidak tercipta lebih besar atau lebih kecil dari keadaannya tanpa pengkhusus.

6. Di antara kontradiksi terbesar kaum Asy'ariyah yang mengingkari ketinggian Allah Ta'ala dan sifat-sifat perbuatan-Nya yang berdiri pada-Nya dalam bab ini adalah kontradiksi mereka

dalam masalah sifat-sifat ketika mereka membatasinya pada tujuh — atau delapan jika ditambah sifat Baqa' bagi yang berpendapat demikian. Maka dikatakan kepada mereka — sebagaimana dikatakan oleh Syahrastani sendiri: "Dengan apa kalian mengingkari orang yang berkata: sesungguhnya Yang Mahakuasa yang mengkhususkan diri-Nya dengan suatu batas dan kadar, itu adalah sesuatu yang wajib bagi-Nya karena zat-Nya, maka pastilah ia membutuhkan pengkhusus? Adapun kadar-kadar yang ada pada makhluk itu membutuhkan Yang Maha Menentukan karena ia bersifat ja'iz (mungkin), hal itu karena kemungkinan pada sesuatu yang mungkin itu hanya diketahui melalui penetapan kekuasaan, maka karena kadar-kadar makhluk itu dimampui maka diketahuilah kemungkinannya dan kemungkinan itu membutuhkan yang mentarjihkannya. Maka jika tidak ada di atas Sang Pencipta — Maha Suci Ia — yang berkuasa atas-Nya, tidak ada penetapan kemungkinan dan kebutuhan bagi-Nya. Bukankah kita telah bersepakat bahwa sifat-sifat itu delapan? Apakah itu wajib bagi-Nya dalam jumlah ini, ataukah mungkin saja ada sifat lain yang ada?

Jika kalian berkata: wajib terbatas pada jumlah ini, maka demikian pula kami berkata: kekhususan dengan kadar yang disebutkan itu wajib bagi-Nya, karena tidak ada perbedaan antara jumlah sifat-sifat secara bilangan dan antara kadar pada zat secara batas. Jika kalian berkata: mungkin saja ada sifat lain, maka apa yang mengharuskan pembatasan pada batas dan jumlah ini, sehingga ia membutuhkan pengkhusus yang membatasinya?"

Syahrastani menjawab hal itu dengan menyebutkan perbedaan pendapat dalam masalah terbatasnya sifat-sifat pada

delapan — apakah dapat disebut dengan bilangan atau tidak — dan dengan masalah sifat yang paling khusus bagi Ilah. Semua itu tidak mengandung jawaban atas ilzam (argumen mengikat) dan pertentangan yang telah ia kemukakan sendiri, karena "kekhususan sifat-sifat dengan suatu bilangan dari bilangan-bilangan adalah seperti kekhususan zat dengan suatu kadar dari kadar-kadar. Dan jika pihak yang menamai tidak menyebutnya bilangan, maka pihak yang menentangnya pun tidak menyebut yang lain sebagai kadar, dan pembicaraan bukan soal penggunaan lafaz, melainkan soal makna-makna rasional..." Kemudian bahwa pada setiap pendapat dari pendapat-pendapat tentang apa yang melebihi delapan itu "pertentangan dengan sifat-sifat tetap berlaku pada setiap pendapat dari ketiga pendapat; karena pada sifat-sifat itu pasti ada kekhususan, maka jika setiap yang khusus membutuhkan pengkhusus yang berbeda darinya, maka berlazimanlah bahwa sifat-sifat Allah Ta'ala pun membutuhkan sesuatu yang berbeda dari-Nya."

7. Al-Amidi menyebutkan dalil yang dikemukakan Syahrastani dan menjelaskan kelemahannya. Ia berkata dalam masalah ketinggian (uluw) dan membantah para penegaknya: "Sebagian rekan-rekan telah menempuh jalan yang menyeluruh dalam membantah mereka dengan berkata: seandainya Sang Pencipta memiliki kadar, berbentuk dengan suatu bentuk, terbatas dengan batas dan ujung, khusus dengan suatu arah, berubah dengan sifat yang baru pada zat-Nya, niscaya Dia bersifat baru (hadits); karena akal yang jernih menyatakan bahwa kadar-kadar itu setara dalam penilaian akal — maka tidak ada suatu kadar dan bentuk yang dapat dibayangkan akal kecuali mungkin saja ia dikhususkan dengan yang lain — sehingga kekhususannya dengan

apa yang menjadi kekhususannya berupa kadar, bentuk, atau selainnya mengharuskan pengkhusus, dan seandainya mengharuskan pengkhusus maka Sang Pencipta adalah makhluk yang baru." — Kata Al-Amidi: "Namun jalan ini tidak kuat, karena meskipun diakui bahwa berbagai kadar, arah, dan lainnya itu mungkin pada dirinya sendiri, dan bahwa yang terjadi darinya pasti membutuhkan pengkhusus, namun keharusan bahwa Sang Pencipta bersifat baru itu hanya berlaku jika pengkhususnya berada di luar zat dan diri-Nya. Padahal mungkin saja penganut pandangan ini tidak berpendapat demikian, sehingga dalam hal itu tidak berlaziman bahwa Sang Pencipta Ta'ala bersifat baru, tidak pula membutuhkan selain-Nya sama sekali."

Maka Al-Amidi menjelaskan kelemahan dalil yang dikemukakan saudara-saudaranya sesama Asy'ariyah ini, meskipun ia sendiri berargumen dengan sesuatu yang lebih lemah darinya, yaitu dalil jawahir (atom) dan kesetaraannya.

Dengan ini tampaklah kelemahan hujjah kekhususan yang dikemukakan oleh kaum Asy'ariyah dan mereka jadikan argumen untuk menafikan ketinggian Allah Ta'ala dan sifat-sifat-Nya — padahal lafaz-lafaz seperti kekhususan, penentuan kadar, dan kebutuhan ini mengandung banyak kesamaran dan mesti dirinci lebih lanjut.

Kedua: Pembahasan Sikap Mereka terhadap Dalil-Dalil Naqliyah yang Menetapkan Sifat-Sifat

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa kaum Asy'ariyah, karena mengandalkan prinsip-prinsip rasional, mendahulukan prinsip-

prinsip itu atas dalil-dalil naqliyah. Sikap mereka terhadap dalil-dalil naqliyah yang menetapkan sifat-sifat terangkum dalam dua hal:

Pertama: Dari sisi ketetapan, mereka mencela dalil-dalil dari hadits ahad dan kebolehan berhujjah dengannya dalam persoalan akidah.

Kedua: Dari sisi penunjukan — seperti pada Al-Qur'an yang tidak diragukan ketetapannya — mereka menjadikan nash-nash tentang ketinggian dan sifat-sifat yang mereka nafikan itu sebagai ayat-ayat mutasyabihat. Karena itu, jalan bagi nash-nash tersebut menurut mereka adalah: takwil atau tafwidh. Adapun masalah hadits ahad telah dibahas sebelumnya dalam metodologi umum bantahan terhadap Asy'ariyah, beserta penjelasan tentang kesalahan, kesesatan, dan kontradiksi yang mereka alami ketika mereka berkata bahwa hadits-hadits ahad yang diterima dengan qabul tidak menghasilkan ilmu dan tidak dapat dijadikan hujjah dalam persoalan akidah.

Adapun masalah mutasyabih, takwil, dan tafwidh, dapat dibahas melalui cabang-cabang berikut:

Cabang Pertama: Makna Mutasyabih dan Apakah Sifat-Sifat atau Sebagiannya Termasuk di Dalamnya

Yang perlu dicatat bahwa ahli kalam — termasuk di dalamnya kaum Asy'ariyah — meskipun mereka sangat mengutamakan akal dan dalil-dalilnya serta mendahulukannya atas dalil-dalil naqliyah ketika terjadi pertentangan, namun mereka berupaya mencari bagi sebagian prinsip rasional dan titik tolak kalam mereka dalil-dalil

dari naqliyah. Telah disebutkan sebelumnya dua contoh atas hal itu:

Pertama: Pendalilan mereka atas dalil kebaruan jisim — yang menjadi sebab banyak kesesatan para mutakallimin dalam masalah sifat — dengan menggunakan kisah Nabi Ibrahim alaihissalam dan perkataannya: **"Aku tidak suka kepada yang tenggelam."** (Al-An'am: 76). Pendalilan ini telah dibahas sebelumnya.

Kedua: Pendalilan mereka untuk menafikan ketinggian (uluw) dan sebagian sifat dengan menafikan jisim, di mana mereka berdalil dengan firman Allah Ta'ala tentang kisah Nabi Musa alaihissalam: **"Dan kaum Musa membuat dari perhiasan-perhiasan mereka (setelah kepergian Musa) seekor anak lembu yang bertubuh dan bersuara."** (Al-A'raf: 148). Pendalilan ini pun telah dibahas sebelumnya.

Dalam masalah ini muncul contoh ketiga atas metode yang mereka ingin gunakan untuk mendukung mazhab mereka dalam sifat-sifat atau sebagiannya; yaitu bahwa mereka sering kali berargumen untuk takwil mereka terhadap sifat-sifat, atau tafwidh mereka, dengan menyatakan bahwa sifat-sifat itu termasuk mutasyabihat, dan mereka berdalil untuk itu dengan ayat yang masyhur dari surat Ali Imran, yaitu firman Allah Ta'ala:

"Dialah yang menurunkan Al-Kitab (Al-Qur'an) kepadamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an, dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya,

padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: 'Kami beriman kepadanya, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.' Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal." (Ali Imran: 7).

Mereka membangun hujjah dengan ayat ini atas dasar bahwa sifat-sifat termasuk mutasyabihat, dan mereka menetapkan itu dengan dua perkara:

Pertama: Berdalil dengannya bahwa mazhab Salaf adalah tafwidh yang sempurna dan menyeluruh — mencakup makna maupun kaifiyah — ketika mereka membantah orang yang menetapkan sifat-sifat dan berargumen dengan apa yang mutawatir dari penetapan para Salaf rahimahumullah terhadap sifat-sifat itu. Mereka berdalil dengan ayat ini berdasarkan bacaan waqaf pada "illallah" (hanya Allah). Tafwidh yang mereka jadikan sebagai mazhab Salaf ini mereka maksudkan bahwa para Salaf menjadikan sifat-sifat ini sebagai mutasyabihat, menetapkannya hanya sebagai lafaz-lafaz semata yang tidak menunjukkan makna apapun dan tidak dapat dipahami darinya sesuatupun. Tujuan akhir mereka dari itu adalah menjadikan takwil mereka terhadap sifat-sifat dan pengalihan dari makna zahirnya yang layak bagi Allah, secara tersirat selaras dengan apa yang mereka klaim sebagai tafwidh Salaf — karena pada kedua keadaan itu, nash-nash tidak menunjukkan sifat-sifat yang layak bagi keagungan dan kebesaran Allah.

Kedua — dan inilah perkara yang kedua: Mereka berdalil dengan ayat itu atas kebolehan takwil — yang menurut ulama belakangan adalah mengalihkan lafaz dari kemungkinan yang rajih kepada kemungkinan yang marjuh — dan mereka berkata: para

Rasikhin (orang-orang yang mendalam ilmunya) mengetahui takwil mutasyabihat — termasuk di dalamnya menurut klaim mereka adalah sifat-sifat — dan ini berdasarkan bacaan Mujahid dan selainnya dengan meng-'athf-kan "wal Rasikhuuna fil 'ilm" kepada apa yang sebelumnya.

Adapun muhkam dan mutasyabih termasuk kajian-kajian ulumul Qur'an yang masyhur, dan telah banyak pendapat dalam menentukan maksud muhkam dan mutasyabih yang disebutkan dalam ayat Ali Imran.

Sedangkan ihkam yang umum — yang ditunjukkan oleh firman Allah seperti: **"Alif Lam Ra. (Ini adalah) Kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi."** (Hud: 1) — dan tasyabuh yang umum yang ditunjukkan oleh firman Allah seperti: **"Allah telah menurunkan perkataan yang paling baik (yaitu) Al-Qur'an yang serupa (mutu ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang."** (Az-Zumar: 23) — maka keduanya mencakup seluruh Al-Qur'an, karena Al-Qur'an seluruhnya muhkam dan sebagiannya menyerupai sebagian yang lain dalam hal itu. Kedua makna ini tidak ada seorang pun yang menentangnya.

Masalah muhkam dan mutasyabih ini memperoleh perhatian khusus di kalangan banyak ulama belakangan, karena di dalamnya masuk topik-topik penting yang menjadi bahan perselisihan dan perdebatan di antara para ulama.

Yang perlu dicatat bahwa apa yang ditulis oleh Fakhruddin Ar-Razi dalam tafsirnya, dan dalam kitabnya Asas At-Taqdis seputar muhkam dan mutasyabih serta hal-hal yang berkaitan dengannya — telah menjadi rujukan utama bagi banyak ulama yang

datang setelahnya, meskipun sebagian Asy'ariyah dan Mu'tazilah telah mendahuluinya dalam hal itu.

Yang dimaksudkan bukanlah menelusuri seluruh kajian muhkam dan mutasyabih, karena itu memiliki kesempatan-kesempatan lain yang lebih tepat. Yang dimaksudkan adalah menjelaskan bahwa hal-hal terpenting yang ditekankan oleh Ar-Razi dalam masalah itu ada empat:

1. Bahwa harus ada kaidah pokok untuk mengetahui muhkam dan mutasyabih. Kemudian ia menjelaskan bahwa tidak boleh meninggalkan makna zahir yang ditunjukkan oleh ayat atau khabar kecuali dengan dalil yang terpisah. Lalu ia menyebutkan bahwa dalil yang terpisah ini bisa berupa dalil lafzhi atau dalil aqli.

Adapun dalil lafzhi yang terpisah — jika ia bertentangan dengan dalil lain — maka mengabaikan salah satu darinya demi mempertahankan yang lain tidak lebih utama dari sebaliknya. Kemudian Ar-Razi menolak klaim bahwa dalil lafzhi dapat bersifat qath'i (pasti) sehingga harus didahulukan: karena "dalil-dalil lafzhiyah tidak dapat menjadi qath'iyah, karena ia bergantung pada periwayatan bahasa, periwayatan kaidah-kaidah nahwu dan sharaf, pada tiadanya ishtiraq (makna ganda), majaz, takhshish, idhhmar, dan tiadanya pertentangan naqliyah maupun aqliyah. Setiap satu dari muqaddimah-muqaddimah ini bersifat zhanniyah, dan sesuatu yang bergantung pada yang zhanniyah lebih layak untuk menjadi zhanniyah. Maka tetaplah bahwa tidak satu pun dari dalil-dalil lafzhiyah yang dapat menjadi qath'i." Ia juga menolak orang yang berkata bahwa salah satu dari dua zahir itu lebih kuat sehingga diandalkan, dengan menyatakan bahwa "berdasarkan asumsi ini, meninggalkan salah satu zahir untuk menetapkan zahir yang kedua menjadi muqaddimah yang bersifat zhanniyah, dan

hal-hal zhanniyah tidak boleh diandalkan dalam persoalan-persoalan rasional yang qath'i."

Setelah membatalkan pengandalian pada dalil lafzhi, ia beralih mengandalkan dalil aqli yang terpisah dan berkata: "Maka terbukti dari apa yang kami sebutkan bahwa mengalihkan lafaz dari makna zahirnya kepada makna yang marjuh tidak boleh dilakukan kecuali jika ada dalil aqli yang qath'i bahwa makna zahirnya adalah mustahil dan tidak mungkin. Apabila hal ini terpenuhi, maka wajib bagi mukallaf untuk meyakini bahwa maksud Allah Ta'ala dari lafaz ini bukanlah apa yang ditunjukkan oleh makna zahirnya. Barang siapa yang tidak membolehkan takwilnya, maka ia menyerahkan ilmunya kepada Allah Ta'ala."

Kesimpulan pendapat Ar-Razi adalah bahwa ayat dan khabar menjadi mutasyabih dan wajib untuk tidak meyakini makna zahirnya — baik dengan takwil maupun tafwidh — apabila dalil aqli yang qath'i bertentangan dengannya.

2. Di antara hal-hal yang ditekankan oleh Ar-Razi adalah memasukkan sifat-sifat ke dalam mutasyabih. Sudah maklum bahwa kitabnya "Asas At-Taqdis" ia khususkan untuk pembahasan nash-nash sifat dan takwilnya, dan di dalamnya ia membahas secara panjang lebar topik muhkam dan mutasyabih dengan membela mazhabnya yang ia anut.

3. Di antara hal-hal yang ia sebutkan adalah bahwa hikmah diturunkannya mutasyabihat adalah mempertimbangkan keadaan orang-orang awam pada awal masa mereka, di mana mereka disapa dengan apa yang menunjukkan tajsim, penempatan dalam ruang, dan arah — karena itu sesuai dengan apa yang mereka bayangkan dan kira. Inilah yang disapakan kepada mereka sebagai

bagian dari mutasyabihat, kemudian diungkap kepada mereka pada akhirnya kemustahilan hal-hal itu, yang itulah muhkamat.

4. Bahwa ia menetapkan mazhab Salaf dengan perkataannya: "Intisari mazhab ini adalah bahwa mutasyabihat-mutasyabihat ini wajib diyakini secara pasti bahwa maksud Allah Ta'ala darinya adalah sesuatu yang bukan makna zahirnya, kemudian wajib diserahkan maknanya kepada Allah Ta'ala, dan tidak boleh mendalami penafsirannya." Kemudian ia menetapkan mazhab para mutakallimin dengan perkataannya: "Jumhur mutakallimin berkata: bahkan wajib mendalami takwil mutasyabihat-mutasyabihat itu." Lalu ketika ia menyebutkan hujjah-hujjah mazhab Salaf dari waqaf pada firman-Nya **"dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah"** (Ali Imran: 7), dan ijmak para sahabat atas tidak melakukan takwil, ia berkata tentang para mutakallimin bahwa hujjah mereka adalah: "bahwa Al-Qur'an harus dapat dipahami, dan tidak ada jalan untuk itu pada ayat-ayat mutasyabihat kecuali dengan menyebutkan takwil-takwil, maka menyerahkan kepadanya adalah suatu keharusan."

Ar-Razi telah membicarakan dalam tafsirnya hal-hal yang serupa dengan apa yang ada dalam Asas At-Taqdis dan lebih dari itu, sehingga orang-orang yang datang setelahnya terpengaruh olehnya — dalam keempat hal ini dan selainnya.

Sungguh sangat disayangkan bahwa salah seorang peneliti telah menulis buku tersendiri tentang topik ayat-ayat mutasyabihat, yang di dalamnya ia cenderung mengunggulkan metode para ahli kalam dan kaum Muktazilah secara khusus. Ia menyandarkan kutipan dan pernyataannya pada apa yang ditulis oleh Al-Ghazali dalam kitab Iljam al-Awwam, serta apa yang ditulis oleh Al-Razi dan Abd al-Jabbar Al-Hamadhani. Ia tidak mengkaji

secara mendalam pendapat mazhab Salaf, bahkan justru berfokus pada klaim bahwa mazhab mereka adalah tafwidh (penyerahan makna), dan ia membantah Syaikhul Islam dalam masalah ini. Buku tersebut juga mengandung — sebagai bentuk peniruan penulisnya terhadap Al-Kautsari — banyak kebencian dan ejekan terhadap para imam Ahlus Sunnah dan kitab-kitab mereka, dan Syaikhul Islam mendapat bagian yang cukup besar dari itu semua.

Syaikhul Islam telah membahas topik muhkam dan mutasyabih, serta membantah Al-Razi dan selainnya yang keliru dalam menjadikan ayat-ayat sifat sebagai bagian dari mutasyabih, atau menjadikan apa yang bertentangan dengan akal sebagai mutasyabih, dan berbagai hal lain yang digeluti oleh para ahli kalam. Tulisan Syaikhul Islam dalam hal ini sangat banyak, dan yang terpenting adalah apa yang beliau sebutkan dalam tiga karya:

Pertama, apa yang beliau sebutkan dalam bantahannya terhadap kitab Asas Al-Taqdis karya Al-Razi — yang kadang disebut Ta'sis Al-Taqdis — di mana Syaikhul Islam membahasnya secara panjang lebar dan mendiskusikan Al-Razi pada setiap hal yang ditulisnya, sesuai gaya beliau dalam mengupas tuntas setiap bagian kitab tersebut. Namun, sangat disayangkan, manuskrip yang ada berakhir sebelum pembahasan topik ini selesai.

Kedua, dalam tafsir Surah Al-Ikhlas, di mana pembahasan muhkam dan mutasyabih di dalamnya mencapai lebih dari enam puluh halaman.

Ketiga, dalam risalah yang beliau tulis secara khusus tentang topik ini dengan judul: Al-Iklil fi Al-Mutasyabih wa Al-Ta'wil.

Inti dari metode dan tujuan Syaikhul Islam dalam diskusi ini adalah membela akidah Salaf dalam masalah nama-nama dan

sifat-sifat Allah serta lainnya, sekaligus membantah para ahli kalam yang menjadikan permasalahan muhkam dan mutasyabih sebagai pintu masuk untuk menakwilkan nash-nash sifat dan memutarbalikkannya agar sesuai dengan keyakinan dan prinsip-prinsip mereka yang rusak. Metode beliau dapat diringkas melalui poin-poin berikut:

Poin Pertama: Mengkaji Masalah Apakah Boleh Al-Qur'an Memuat Sesuatu yang Tidak Diketahui Maknanya

Ini adalah masalah penting yang menjadi landasan bagi masalah mutasyabih. Oleh karena itu, Syaikhul Islam membahasnya secara panjang lebar, khususnya dalam komentarnya atau diskusinya dengan Al-Razi, yang menyebutkan masalah ini dalam kitabnya sebelum membahas tentang mutasyabih. Al-Razi menyebutkan perbedaan pendapat di dalamnya dengan berkata: "Ketahuilah bahwa banyak dari kalangan fukaha, ahli hadits, dan kaum sufi membolehkan hal itu, sedangkan para ahli kalam mengingkarinya." Kemudian ia menyebutkan banyak argumentasi para ahli kalam, disusul argumentasi pihak yang menyelisihi mereka, lalu berkata: "Inilah yang aku miliki dari perkataan kedua kelompok dalam bab ini, dan hanya kepada Allah kita memohon taufik."

Syaikhul Islam mengunggulkan dalil-dalil pihak yang berpendapat bahwa tidak boleh terdapat dalam Al-Qur'an sesuatu yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya, dan beliau menambahkan berbagai dalil lain yang tidak disebutkan oleh Al-Razi, meskipun beliau mengkritisi Al-Razi pada sebagian dalilnya — seperti beberapa dalil akal yang dikemukakannya — karena dalil-dalil tersebut tidak sesuai dengan prinsip-prinsip Asy'ariyahnya.

Syaikhul Islam di sini tidak menolak argumen Al-Razi itu sendiri, melainkan menunjukkan kontradiksi internalnya.

Syaikhul Islam berkata setelah menyebutkan argumen-argumen tersebut — sebagai bantahan terhadap Al-Razi —: "Argumen-argumen ini, selain menunjukkan kecacatan pendapat orang yang berkata bahwa dalam Al-Qur'an terdapat sesuatu yang tidak ada jalan bagi siapa pun untuk memahaminya, bahkan mengetahui maknanya, juga menunjukkan kecacatan pendapat para ahli kalam penafi sifat ini atau sebagiannya. Jadi argumen-argumen itu merupakan hujah atas kecacatan pendapat kedua kelompok tersebut. Hal itu karena para penafi ini berkata bahwa tauhid yang hakiki yang layak bagi Allah Yang Mahatinggi dan wajib untuk dikenali, serta terlarang menyandarkan lawan sifatnya kepada-Nya, tidaklah ada di dalam Al-Qur'an, dan Al-Qur'an pun tidak menunjukkan kepadanya. Sementara implikasi dari ucapan yang dikenal itu — yaitu bahwa Tuhan tidaklah berada di dalam alam maupun di luarnya, tidak bisa ditunjuk, tidak dekat dengan sesuatu pun dan tidak ada sesuatu pun yang dekat kepada-Nya, tidak ada sesuatu yang naik kepada-Nya, tidak ada sesuatu yang turun dari-Nya, tidak ada sesuatu yang menghalangi para hamba dari-Nya, dan di sisi-Nya tidak ada sesuatu yang berbeda dari sesuatu yang lain, bahkan semua hal adalah sama, serta Ia tidak tertutup dari mereka oleh apa pun, dan berbagai macam hal semacam itu — sudah diketahui bersama bahwa Al-Qur'an tidak menunjukkan satu pun dari hal itu dan tidak menjelaskannya. Bahkan Al-Qur'an hanya menunjukkan kebalikannya, yaitu penetapan sifat-sifat yang menunjukkan bahwa Ia mendekat kepada selain-Nya dan mendatangi-Nya, bahwa hamba pun bisa mendekat kepada-Nya dan mendatangi-Nya, bahwa Ia Maha Tinggi

di atas segala sesuatu dan berada di atasnya, bahwa firman-Nya turun dari-Nya, para malaikat turun dari sisi-Nya dan naik kepada-Nya, dan hal-hal serupa. Mereka semua pun sepakat bahwa zhahir Al-Qur'an hanya menunjukkan penetapan sifat yang menurut mereka adalah tajsim yang batil bahkan kekufuran. Sementara selain mereka berkata: justru petunjuk Al-Qur'an tentang hal itu adalah nash-nash yang jelas, bahkan hal itu diketahui secara daruri dari Al-Qur'an dan Rasulullah."

Para ahli kalam penafi ini ingin melalui pernyataan mereka yang disepakati oleh Syaikhul Islam — menuju takwil nash-nash kepada makna-makna lain yang batil. Mereka berargumen dengan ayat: **"dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya"** (Ali Imran: 7), pada bacaan dengan athaf (penyambungan), dan mereka menafsirkan takwil yang diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya sebagai pengalihan lafaz dari kemungkinan yang kuat ke kemungkinan yang lemah. Ini adalah kesalahan besar, karena takwil yang diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya — pada bacaan washal (penyambungan) — adalah tafsir. Tafsir ini mungkin tidak diketahui oleh sebagian orang, namun orang-orang yang mendalam ilmunya mengetahuinya. "Barang siapa berkata bahwa Al-Qur'an boleh memuat sesuatu yang tidak ada jalan bagi sebagian orang untuk mengetahuinya, maka ia benar, dan hal itu karena ketidakmampuannya sendiri, bukan karena kekurangan dalam petunjuk Al-Qur'an. Banyak orang yang tidak memiliki jalan untuk mengetahui banyak ilmu seperti kedokteran, astronomi, tafsir, dan hadits, meskipun selainnya mengetahuinya. Namun jika yang dimaksudkan adalah bahwa tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui tafsirnya saja, maka ia keliru. Dan jika ia berkata

bahwa tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui hakikat, kaifiyat, dan bentuknya dan semacamnya, maka ia benar. Maka seharusnya dipahami pembedaan dalam bab ini agar kesalahan tampak berbeda dari kebenaran."

Syaikhul Islam sebelumnya telah menjelaskan kekaburan yang ada dalam perkataan: "sesuatu yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya."

Tersisa pembahasan tentang dalil-dalil kelompok kedua yang membolehkan adanya sesuatu dalam Al-Qur'an yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya. Al-Razi telah memaparkan dalil-dalil mereka, lalu diam tanpa mengunggulkan salah satu dari dua pendapat tersebut. Karena itu, Syaikhul Islam membantahnya dengan berkata: "Aku katakan: ia menyebutkan dua pendapat tanpa mengunggulkan salah satunya, dan tidak menyebutkan jawaban salah satunya atas argumen pihak lain, sehingga masalah ini tetap dalam keadaan ditangguhkan, kebingungan, dan keraguan. Demikian pula ketika setelah itu ia menyebutkan pemaparan pendapat orang yang memastikan takwil, karena di sini ia menyebutkan perbedaan pendapat tentang kebolehan adanya sesuatu yang memungkinkan dipahami maknanya, sedangkan di sana ia menyebutkan pendapat orang yang mewajibkan terjadinya hal itu dan memastikan takwil. Ia menyebutkan argumen setiap kelompok tanpa menyebutkan jawaban mereka atas argumen pihak lain, sehingga masalah ini tetap sebagai masalah yang dalil-dalilnya dianggap setara menurutnya. Adapun dalam tafsirnya, ia mengunggulkan larangan takwil, sebagaimana Al-Juwaini mengunggulkannya pada pendapat terakhirnya, dan sebagaimana Abu Hamid mengunggulkannya pada pendapat terakhirnya pula." Kemudian

beliau mengutip perkataan Al-Razi dalam tafsirnya. Dan sebab kebingungan dan keraguan Al-Razi ini — menurut pandangan Syaikhul Islam — adalah "bahwa kedua pendapat yang ia riwayatkan dari para ahli kalam, maupun yang ia riwayatkan dari Salaf, keduanya adalah pendapat yang batil. Dan apa yang ia riwayatkan dari Salaf bukanlah pendapat mereka, bukan pula pendapat seorang pun dari mereka, dan tidak dikenal dari seorang pun di antara para sahabat dan tabiin."

Dengan ini menjadi jelas bahwa inti pandangan Syaikhul Islam adalah bahwa setiap yang diturunkan Allah Yang Mahatinggi pasti memiliki makna yang bisa dipahami, dan tidak ada perbedaan antara ayat-ayat sifat dengan ayat-ayat hukum. Banyak dari kalangan sahabat dan tabiin mengetahui tafsir Al-Qur'an, dan tidak ada satu ayat pun yang mereka tidak memiliki tafsir yang menjelaskan maknanya. Tafsir dan pemahaman mereka terhadap nash-nashlah yang menjadi rujukan ketika terjadi perbedaan. Adapun klaim para penganut takwil menyimpang bahwa takwil-takwil mereka adalah makna yang benar dari ayat-ayat yang mereka takwilkan, maka ini adalah kesalahan mereka.

Dalam risalah Al-Iklil, Syaikhul Islam menjelaskan "bahwa tidak seorang pun dari kalangan sahabat dan tabiin menolak menafsirkan suatu ayat dari Kitabullah, dan tidak ada seorang pun yang berkata bahwa ini termasuk mutasyabih yang tidak diketahui maknanya. Tidak pernah seorang pun dari ulama Salaf umat ini atau dari para imam yang diikuti berkata bahwa dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang tidak diketahui maknanya dan tidak dipahami oleh Rasulullah shalallahu alaihi wa sallam maupun oleh seluruh ahli ilmu dan iman. Yang ada, mereka terkadang menafikan pengetahuan sebagian hal tersebut dari sebagian orang, dan ini

tidak diragukan lagi." Kemudian beliau menjelaskan alasan dibahasnya masalah ini dan berkata: "Sesungguhnya masalah ini dibuat-buat oleh para ulama mutakhir dari berbagai kelompok akibat pembicaraan tentang ayat-ayat sifat, ayat-ayat takdir, dan lainnya. Mereka memberi judul masalah ini: 'Apakah boleh atau memungkinkan Al-Qur'an memuat sesuatu yang tidak diketahui maknanya, sedangkan kita diwajibkan untuk membaca huruf-hurufnya tanpa memahaminya?' Maka sebagian kelompok membolehkannya, berpegangan pada zhahir ayat dan bahwa Allah berhak menguji hamba-hamba-Nya dengan apa yang Ia kehendaki. Sedangkan kelompok lain melarangnya agar dengan itu mereka dapat sampai kepada takwil-takwil mereka yang rusak, yang merupakan pemutarbalikan kalam dari tempatnya. Umumnya kedua kelompok itu salah: yang pertama terlalu meremehkan dalam memahami Al-Qur'an, seperti orang yang dimaksud dalam ayat: **'dan di antara mereka ada yang buta huruf, tidak mengetahui Al-Kitab kecuali hanya angan-angan belaka'** (Al-Baqarah: 78), sedangkan yang kedua adalah kaum yang melampaui batas seperti orang-orang yang memutarbalikkan kalam dari tempatnya."

Inilah masalah para ahli kalam selalu: mereka mengira bahwa pendapat kelompok ini — yang mungkin saja memang ada — adalah mazhab Salaf, yang mereka ungkapkan dengan istilah tafwidh. Ini adalah salah satu kesalahan besar yang telah tersebar dan dilakukan atas nama Salaf, padahal Salaf terbebas dari hal itu.

Perlu juga disebutkan bahwa Al-Razi, ketika tidak mengunggulkan salah satu dari dua pendapat seputar masalah kemungkinan Al-Qur'an memuat sesuatu yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya, dikritik oleh Syaikhul Islam atas sikapnya yang menggantung, bingung, dan ragu-ragu. Kemudian

beliau membantah dalil-dalil kelompok yang membolehkan yang dipaparkan Al-Razi tanpa ia komentari. Di antara dalil-dalil terpenting itu adalah:

A. Firman Allah Yang Mahatinggi: **"dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah"** (Ali Imran: 7), dengan waqaf yang lazim.

B. Huruf-huruf muqaththa'ah yang disebutkan di awal surah-surah.

C. Hadits: *"Sesungguhnya ada ilmu yang bagaikan sesuatu yang tersembunyi, tidak diketahui kecuali oleh para ulama yang mengenal Allah..."*

Berikut ini ringkasan bantahan Syaikhul Islam atas dalil-dalil tersebut:

A. Adapun ayat tersebut, beliau menjelaskan bahwa terdapat dua bacaan yang masyhur di dalamnya, dan berkata: "Kami menerima bacaan orang yang membaca **'dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah'**, namun dari mana mereka tahu bahwa takwil yang tidak diketahui kecuali oleh Allah adalah makna yang dimaksudkan oleh pembicara, yaitu apa yang ditunjukkan oleh lafaz yang dimaksudkan oleh pembicara untuk disampaikan kepada lawan bicaranya? Allah Subhanahu wa Ta'ala tidak berfirman 'dan tidak ada yang mengetahui maknanya kecuali Allah,' tidak pula berfirman 'dan tidak ada yang mengetahui tafsirnya kecuali Allah,' tidak pula berfirman 'dan tidak ada yang mengetahui maksud dan kandungannya kecuali Allah,' tidak pula 'dan tidak ada yang mengetahui apa yang ditunjukkannya kecuali Allah.' Allah berfirman: **'dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah'**, sedangkan lafaz takwil memiliki makna dalam Al-

Qur'an, makna lain dalam kebiasaan banyak Salaf dan ahli tafsir, dan makna lain dalam istilah banyak ulama mutakhir. Akibat keberagaman istilah dan penggunaan dalam kata ini, terjadilah kesamaran yang menyebabkan banyak orang keliru dalam memahami Al-Qur'an dan selainnya." Setelah pembahasan panjang tentang takwil dan macam-macamnya, beliau berkata: "Jika sudah diketahui makna lafaz takwil, tampaklah kelemahan argumentasi mereka dengan firman Allah Yang Mahatinggi: **'dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah'**, karena takwil yang tidak diketahui kecuali oleh Allah bukanlah berarti tidak seorang pun memahami lafaznya, melainkan mereka memahaminya meski takwilnya tidak diketahui kecuali oleh Allah." Kemudian beliau menyebutkan sejumlah perkataan Salaf tentang ayat tersebut yang membatalkan argumen mereka, lalu berkata: "Ibnu Ishaq menyebutkan semisal Ibnu Abbas, Al-Dhahak, dan selain mereka yang berpendapat dengan kedua bacaan. Mereka berkata: ia memiliki takwil yang tidak diketahui kecuali oleh Allah, dan takwil yang diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya. Demikian pula umumnya para ahli bahasa Arab yang berkata 'tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah,' seperti Al-Farra', Abu Ubaid, Tsa'lab, dan Ibnu Al-Anbari — mereka membahas seluruh mutasyabih Al-Qur'an dan tafsirnya serta maknanya. Tidak ada satu ayat pun dalam Al-Qur'an yang mereka katakan tidak ada seorang pun yang mengetahui tafsir dan maknanya. Maka takwil yang Allah khususkan untuk diri-Nya menurut mereka pastilah sesuatu yang berbeda dari apa yang mereka bicarakan tentang tafsir ayat-ayat mutasyabihat.

Firman Allah Yang Mahatinggi: **'dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah'** — boleh dikatakan bahwa

yang dinafikan di sini adalah penafian menyeluruh, bukan penafian sebagian. Maksudnya, tidak ada yang mengetahui seluruh takwil kecuali Allah, sedangkan sebagiannya diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya, sebagaimana dikatakan oleh Ibnu Abbas: *'Ada tafsir yang diketahui oleh para ulama, dan ada tafsir yang tidak diketahui kecuali oleh Allah; siapa yang mengaku mengetahuinya maka ia berdusta*.' Maka pendapat jumhur adalah bacaan yang sahih, yaitu bahwa tidak ada yang mengetahui seluruh takwil kecuali Allah, sebagaimana firman-Nya: **'dan tidak ada yang mengetahui bala tentara Tuhanmu kecuali Dia'** (Al-Muddatstsir: 31), maksudnya keseluruhannya, karena banyak orang yang mengetahui sebagian tentara Tuhan kita. Bagaimanapun, tafsir dan maknanya tidak termasuk dalam takwil yang Allah khususkan untuk diri-Nya, baik disebut takwil maupun tidak." Kesimpulannya, bacaan waqaf pada (kecuali Allah) memiliki dua kemungkinan:

- Yang dimaksud dengan takwil adalah hakikat yang menjadi muara segala perkara.
- Atau yang dimaksud adalah keseluruhan takwil yang berupa tafsir, sebagaimana ditunjukkan oleh perkataan Ibnu Abbas yang menegaskan bahwa sebagian tafsir tidak diketahui kecuali oleh Allah — sebagaimana Syaikhul Islam telah menjelaskannya. Dengan ini, bersama pembahasan yang akan datang tentang huruf-huruf muqaththa'ah di awal surah-surah, tampaklah jawaban atas apa yang dianggap sulit oleh Al-Syinqithi dalam konteks ini, wallahua'lam.

B. Adapun huruf-huruf muqaththa'ah di awal surah-surah, Syaikhul Islam menjawab klaim bahwa itu termasuk mutasyabih dengan beberapa jawaban:

Pertama: "Bahwa ini bukanlah kalam yang tersusun sehingga tidak masuk dalam kategori ayat-ayat. Umumnya penduduk Mekah, Madinah, dan Basrah tidak menghitungnya sebagai ayat, sedangkan ulama Kufah menghitungnya sebagai ayat. Bagaimanapun, itu adalah nama-nama huruf yang diucapkan tanpa i'rab, seperti halnya mengucapkan: alif, ba', ta', atau nama-nama bilangan: satu, dua, tiga..."

Kedua: Bahwa Salaf telah membahas maknanya, dan perkataan mereka tentang itu sangat banyak dan terkenal. Syaikhul Islam memaparkan sebagian perkataan mereka.

Ketiga: "Dapat dikatakan: kami menerima bahwa banyak orang, bahkan kebanyakan mereka, tidak mengetahui makna banyak hal dalam Al-Qur'an. Maka jika dikatakan bahwa kebanyakan orang tidak mengetahui makna huruf-huruf hijaiyah di awal surah-surah, ini adalah benar dan tidak ada perselisihan di dalamnya. Namun jika dikatakan bahwa tidak seorang pun mengetahuinya dan bahkan Rasulullah sendiri tidak mengetahuinya, dari mana mereka mendapat klaim ini? Penafian ini membutuhkan dalil."

C. Adapun hadits *"sesungguhnya ada ilmu yang bagaikan sesuatu yang tersembunyi..."* maka tidak memiliki sanad yang dapat diandalkan. Dan andai pun sahih, ia justru menjadi hujah atas mereka, karena di dalamnya disebutkan bahwa para ulama yang mengenal Allah mengetahuinya.

Dengan ini tampaklah kelemahan argumen mereka yang membolehkan adanya dalam kalam Allah sesuatu yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya. Oleh karena itu, Syaikhul Islam berkata dalam tafsir Surah Al-Ikhlas dalam apa yang

dianggap sebagai ringkasan dari semua yang telah lalu: "Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa tidak boleh Allah menurunkan kalam yang tidak memiliki makna, dan tidak boleh Rasulullah shalallahu alaihi wa sallam beserta seluruh umat tidak mengetahui maknanya — sebagaimana dikatakan oleh sebagian ulama mutakhir. Pendapat ini wajib dipastikan sebagai kesalahan, baik dengan asumsi bahwa takwil Al-Qur'an tidak diketahui oleh orang-orang yang mendalam ilmunya, atau bahwa takwil memiliki dua makna: yang satu mereka ketahui dan yang lain tidak mereka ketahui. Jika perkara berputar antara berkata bahwa Rasulullah tidak mengetahui makna mutasyabih Al-Qur'an, atau berkata bahwa orang-orang yang mendalam ilmunya mengetahuinya, maka penetapan ini lebih baik dari penafian tersebut. Karena banyak dalil dari Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan Salaf menunjukkan bahwa seluruh Al-Qur'an adalah sesuatu yang bisa diketahui, dipahami, dan direnungkan. Ini adalah sesuatu yang wajib dipastikan..." Dan memang banyak dari Salaf yang berkata bahwa mereka mengetahui takwil Al-Qur'an, dan ini adalah perkara yang telah dikenal dan masyhur.

Poin Kedua: Di antara hal-hal yang dijelaskan Syaikhul Islam dalam masalah muhkam dan mutasyabih adalah: setelah terbukti lebih kuatnya pendapat orang yang berkata bahwa kalam Allah dapat diketahui tafsirnya dan bisa diilmui, dan bahwa tidak ada dalam kalam Allah sesuatu yang tidak ada jalan bagi kita untuk mengetahuinya — maka apakah yang dimaksud dengan mutasyabih yang disebutkan dalam ayat Ali Imran?

Syaikhul Islam menyebutkan bahwa dalam hal ini terdapat dua pendapat:

Pertama: Bahwa itu adalah ayat-ayat tertentu yang mutasyabih (samar) bagi semua orang.

Kedua: Dan inilah yang benar, bahwa ketasyabiahan adalah perkara yang bersifat relatif. Sesuatu yang tampak mutasyabih bagi seseorang mungkin tidak tampak mutasyabih bagi orang lain. Namun ada pula ayat-ayat muhkamat yang tidak ada kesamaran di dalamnya bagi siapa pun. Dan ayat-ayat mutasyabihat itu, jika sudah diketahui maknanya, maka tidak lagi mutasyabih. Bahkan seluruh kalam itu muhkam, sebagaimana firman Allah: **"(yaitu) suatu Kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi kemudian dijelaskan secara terperinci"** (Hud: 1).

Syaikhul Islam membahas secara panjang lebar apa yang beliau unggulkan dan anggap benar ini, menyebutkan banyak dalil dari Al-Qur'an dan Sunnah yang membuktikan terjadinya dan adanya ketasyabiuhan pada sebagian orang. Ketasyabiuhan yang relatif atau nisbat ini tidak memiliki batasan yang pasti karena ia sejenis dengan keyakinan-keyakinan yang rusak. Oleh karena itu, takwil-takwil pun beragam dan bertingkat: para filosof dan kaum Bathiniyah memiliki takwil-takwil atas nash-nash Al-Qur'an; kaum Jahmiyah dan Muktazilah membatalkan takwil-takwil para filosof dan Bathiniyah serta menjadikan ayat-ayat yang mereka takwil dengan takwil Qarmathiyah dan filosofis sebagai ayat-ayat muhkamat, namun mereka sendiri menakwilkan nash-nash lain yang mereka anggap mutasyabih; kaum Asy'ariyah berkata bahwa ayat-ayat yang ditakwil oleh Muktazilah adalah ayat-ayat muhkamat yang tidak boleh ditakwilkan, lalu mereka sendiri menakwilkan ayat-ayat lain. Begitulah seterusnya. Setiap kelompok mengklaim bahwa yang muhkam adalah apa yang

sesuai dengan pendapat mereka, dan yang mutasyabih adalah apa yang menyelisihinya.

Imam Ahmad rahimahullah telah menulis risalahnya yang terkenal sebagai bantahan terhadap kaum zindiq dan Jahmiyah tentang hal-hal yang mereka anggap mutasyabih dari Al-Qur'an dan mereka takwilkan bukan pada takwilnya yang benar. Kemudian ketika beliau membantah mereka atas argumentasi-argumentasi mereka yang batil, beliau tidak berkata bahwa ayat-ayat ini termasuk mutasyabih lalu berdiam diri. Beliau justru membantah mereka, menjelaskan hukum-hukumnya, menafsirkannya, dan mencela mereka karena telah menakwilkannya bukan pada takwilnya yang benar.

Tarjih ini yang dikuatkan oleh Syaikhul Islam dalam masalah ayat mutasyabihat dibangun di atas perkara sebelumnya, yaitu bahwa Al-Qur'an termasuk sesuatu yang maknanya dapat diketahui, dan bahwa ayat-ayatnya tidak ada yang sama sekali tidak bisa diketahui maknanya.

Perkara Ketiga: Apakah yang Bertentangan dengan Dalil Akal Termasuk Ayat Mutasyabihat?

Telah disebutkan di awal pembahasan masalah muhkam dan mutasyabihat ini bahwa di antara argumen Al-Razi yang ia gunakan untuk mendukung mazhab Asy'ariyah adalah bahwa tidak boleh meninggalkan makna lahir suatu teks kecuali berdasarkan dalil. Kemudian ia menyebutkan bahwa dalil-dalil lafziyah tidak dapat bersifat qath'i karena bergantung pada sepuluh hal. Oleh sebab itu, ia bersandar pada dalil akal, dan menyatakan bahwa apa yang bertentangan dengannya termasuk mutasyabihat yang wajib ditakwil agar sesuai dengannya.

Masalah akal dan naql telah dibahas sebelumnya, dan telah jelas bahwa pendapat yang menyatakan adanya pertentangan antara keduanya, atau mendahulukan akal ketika diduga terjadi pertentangan antara akal dan syariat, adalah termasuk kebatilan yang paling besar. Syaikhul Islam telah membantah perkataan Al-Razi sebelumnya — mengenai bersandar pada dalil akal untuk membedakan muhkam dari mutasyabihat dan bahwa dalil-dalil lafziyah tidak bersifat qath'i — dari berbagai sisi, yang di dalamnya ia meneliti ungkapan-ungkapan Al-Razi yang ia kemukakan dalam kitab dasarnya dan menjelaskan kesalahan serta kontradiksinya. Ia menjelaskan bahwa perkataan Al-Razi ini mengarah pada tidak digunakannya sama sekali dalil naqliyah — sebagaimana ia tegas-tegaskan dalam sebagian kitabnya — karena berdalil dengannya menurut Al-Razi bergantung pada peniadaan dalil akal yang bertentangan. Oleh karena itu Syaikhul Islam berkata dalam salah satu sisinya: "Sesungguhnya engkau telah tegas menyatakan di sini dan di tempat lain bahwa tidak ada satu pun dari dalil-dalil lafziyah yang memberikan ilmu yang pasti. Kalau begitu, makna lahir teks — baik bertentangan dengan dalil akal maupun tidak — tidak menghasilkan ilmu yang pasti menurutmu. Jika makna lahir itu diakui, maka hanya memberikan zan (prasangka) menurutmu, dan zan tidak boleh dijadikan pijakan dalam masalah-masalah ushul. Maka setiap ayat yang menunjuk pada suatu masalah ushuliyah tidak boleh dijadikan hujah menurutmu, bahkan wajib termasuk dalam mutasyabihat. Dengan demikian, Al-Qur'an menurutmu tidak terbagi menjadi muhkam dan mutasyabihat dalam bab ini. Di samping itu, hal ini bertentangan dengan apa yang kamu tetapkan sendiri dan juga bertentangan dengan nash Al-Qur'an, Sunnah, dan ijma', serta batil secara akal dan syariat."

Apalagi perkataan Al-Razi bertentangan dengan nash ayat mutasyabihat itu sendiri, karena Allah Subhanahu wa Ta'ala telah mengabarkan bahwa sebagian dari Kitab adalah ayat-ayat muhkamat yang merupakan pokok yang dijadikan tempat kembali dan dikembalikan kepadanya ayat-ayat mutasyabihat. Sedangkan Al-Razi menjadikan pokok yang dikembalikan kepadanya adalah: akal. Bahkan ia menjadikan seluruh Al-Qur'an, baik muhkam maupun mutasyabihatnya, dikembalikan kepada pokok ini, dan apa yang bertentangan dengannya adalah mutasyabihat.

Dalil-dalil akal yang diandalkan oleh Al-Razi dan kawan-kawannya, yang karenanya mereka menakwil nash-nash sifat yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an, adalah "perkataan-perkataan batil yang pada hakikatnya tidak menghasilkan ilmu maupun zan, bahkan merupakan kebodohan yang berlapis-lapis."

Pernyataan bahwa dalil-dalil lafziyah tidak menghasilkan keyakinan pasti adalah termasuk kecanggihan sofistik yang paling besar. Oleh karena itu pendapat ini tidak dikenal dari suatu golongan tertentu yang dikenal di antara golongan-golongan manusia, karena ia mengarah pada pelemahan bahasa komunikasi antar manusia yang dengannya mereka saling berbicara dan saling memahami satu sama lain. Dan umumnya urusan serta keadaan manusia dibangun di atas hal ini, mulai dari awal seorang anak mulai membedakan dan memahami dari orang tuanya, hingga urusan jual beli, nikah, talak, pemenuhan berbagai kebutuhan, dan saling menceritakan apa yang terjadi di antara mereka, dan sebagainya. "Kemudian apabila penjelasan dan petunjuk semacam ini ada dalam perkataan orang-orang awam yang tidak terhitung sebagai ahli ilmu, maka para ahli ilmu lebih layak untuk menjelaskan maksud mereka dan lebih layak dipahami maksudnya

dari ucapan mereka. Dan jika demikian halnya pada para ulama yang bukan nabi, maka para nabi lebih layak lagi untuk menjelaskan maksud mereka ketika berbicara kepada manusia dan menyapa mereka, dan manusia lebih layak untuk memahami apa yang mereka jelaskan melalui ucapan mereka. Kemudian Rabb semesta alam tentu lebih utama lagi untuk memiliki firman yang paling baik dan paling sempurna penjelasannya. Dan Allah Ta'ala berfirman: **'Dan Kami tidak mengutus seorang rasul pun melainkan dengan bahasa kaumnya supaya ia dapat memberi penjelasan kepada mereka.'** (Ibrahim: 4)."

Klaim Al-Razi bahwa dalil-dalil Al-Qur'an bergantung pada sepuluh premis yang bersifat zan adalah batil dari beberapa sisi. Seandainya benar seperti yang ia klaim, niscaya Al-Qur'an tidak lagi menjadi cahaya dan petunjuk. Dan meskipun sebagian orang mungkin memerlukan sebagian premis itu untuk memahami sebagian ayat — dan hal ini tidak dapat diingkari karena bisa saja ada seseorang yang baru memeluk Islam atau tumbuh di pedalaman yang jauh — namun menggeneralisasikannya untuk seluruh manusia dan seluruh ayat adalah termasuk kebohongan yang paling nyata.

Pernyataan Al-Razi bahwa yang menjadi tolok ukur dalam menentukan mutasyabihat adalah bertentangan dengan dalil akal, telah mengantarkannya pada pernyataannya yang batil ketika ia menyebutkan di antara hikmah diturunkannya ayat mutasyabihat adalah untuk menyapa orang-orang awam dengan apa yang sesuai bagi mereka berupa ungkapan-ungkapan yang secara lahir tampak seperti tasybih dan tajsim, agar sesuai dengan apa yang mereka bayangkan dan khayalkan. Dan bahwa pada akhirnya wajib disingkapkan kepada mereka hukum-hukum ayat-ayat ini dengan

menakwilnya sesuai dengan akal. Syaikhul Islam berkata tentang Al-Razi, bahwa ia "menjadikan mutasyabihat adalah apa yang bertentangan dengan dalil akal, dan muhkam adalah apa yang tidak bertentangan dengan dalil akal. Ia menjadikan ihkam itu adalah tidak adanya penentang dari akal, bukan sifat yang ada dalam teks itu sendiri yang telah ditetapkan, dijelaskan, dan diperinci. Padahal penentang dari akal tidak dapat dipastikan ketiadaannya jika secara keseluruhan kemunculannya masih dimungkinkan. Oleh karena itu, pada akhirnya pendapatnya mengarah pada bahwa semua dalil naqliyah yang berupa ucapan adalah mutasyabihat yang tidak dapat dijadikan hujah dalam masalah-masalah amaliyah sama sekali. Maka tidak tersisa menurutnya ayat-ayat muhkamat yang menjadi induk Al-Kitab yang kepadanya dikembalikan ayat-ayat mutasyabihat. Akan tetapi yang dijadikan tempat kembali adalah dalil akal. Apa yang sesuai dengannya atau tidak bertentangan dengannya itulah muhkam, dan apa yang bertentangan dengannya itulah mutasyabihat. Ini adalah termasuk ilhad yang paling besar terhadap nama-nama Allah Ta'ala dan ayat-ayat-Nya. Oleh karena itu pendapatnya dalam kitab ini bermuara pada pandangan kaum mulhidin yang menyatakan bahwa Allah mengabarkan kepada orang-orang awam sesuatu yang Dia sendiri tahu bahwa itu batil karena akal mereka tidak dapat menerima kebenaran. Maka Dia menyapa mereka dengan ungkapan yang mengandung tajsim dengan mengetahui bahwa hal itu batil. Dan ini adalah sesuatu yang dijadikan hujah oleh kaum mulhidin terhadap orang-orang ini dalam masalah hari kebangkitan. Mereka berkata: Dia juga menyapa mereka dengan (ungkapan) hari kebangkitan sebagaimana Dia menyapa mereka dengan tajsim. Dan orang-orang ini membuat perbedaan bahwa hari kebangkitan diketahui

secara pasti (dharuri) dari agama Rasul." Masalah terakhir ini adalah masalah dominasi para filsuf dan kaum Qaramithah terhadap para mutakallimin dan telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan metode umum.

Perkara Keempat: Bahwa Sifat-Sifat Allah Bukan Termasuk Mutasyabihat

Inilah inti perselisihan dan kesimpulannya. Seandainya pembahasan tentang muhkam dan mutasyabihat tidak dikotori dengan pemaksaan masalah sifat-sifat Allah ke dalamnya dan upaya menakwil serta memutarbalikkan nash-nashnya dengan berdalih bahwa itu termasuk mutasyabihat — sebagaimana yang dilakukan oleh ahlul bid'ah dan para mutakallimin — niscaya perselisihan di dalamnya akan seperti perselisihan dalam masalah-masalah lain dari ilmu-ilmu Al-Qur'an, seperti: apa yang pertama kali turun dan apa yang terakhir turun, mana yang Makkiyyah dan mana yang Madaniyyah, dan lain sebagainya — yang masih dapat menerima keragaman pendapat dan perbedaannya.

Meskipun pembahasan dalam perkara pertama — yang berkaitan dengan larangan mengatakan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat sesuatu yang sama sekali tidak dapat kita ketahui — sudah mencakup pembahasan tentang sifat-sifat Allah, namun Syaikhul Islam mendiskusikan masalah ini — yang sebagian ulama Hanabilah pun terjatuh ke dalamnya — di mana mereka memasukkan nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya — atau sebagiannya — ke dalam mutasyabihat. Sebagian dari mereka berkeyakinan bahwa itulah mutasyabihat yang Allah khususkan pengetahuan takwilnya hanya untuk diri-Nya. Pembantahan

Syaikhul Islam terhadap para mutakallimin dan selain mereka yang keliru dalam hal ini dilakukan melalui dua sisi:

Pertama: Menolak pendapat yang mengatakan bahwa sifat-sifat Allah termasuk mutasyabihat dan maknanya tidak dapat diketahui. Syaikhul Islam berkata: "Kami katakan: Adapun dalil atas kebatilan hal itu, maka sesungguhnya saya tidak mengetahui seorang pun dari ulama salaf umat ini maupun dari para imam — tidak Ahmad bin Hanbal maupun selainnya — yang menjadikan hal itu termasuk mutasyabihat yang masuk dalam cakupan ayat ini, lalu menafikan bahwa seseorang dapat mengetahui maknanya, dan menjadikan nama-nama serta sifat-sifat Allah bagaikan kalam asing yang tidak dipahami. Mereka juga tidak mengatakan bahwa Allah menurunkan firman yang tidak seorang pun memahami maknanya. Mereka hanya mengatakan bahwa kalimat-kalimat itu memiliki makna yang benar. Mereka berkata tentang hadis-hadis sifat: 'dilewatkan sebagaimana adanya.' Mereka melarang takwil-takwil kaum Jahmiyah — menolaknya dan membatalkannya — yang intinya adalah mengosongkan nash-nash dari apa yang ditunjukkannya. Dan nash-nash Ahmad serta para imam sebelumnya jelas menunjukkan bahwa mereka membatalkan takwil-takwil kaum Jahmiyah dan mengakui nash-nash sesuai dengan makna yang ditunjukkannya. Mereka memahami sebagian dari apa yang ditunjukkan nash-nash itu, sebagaimana mereka memahami hal itu dalam berbagai nash tentang janji, ancaman, keutamaan, dan lain sebagainya. Dan Ahmad telah berkata dalam selain hadis-hadis sifat pun: 'dilewatkan sebagaimana adanya'..." Dan akan datang penjelasan lebih lanjut tentang perkataan Imam Ahmad dalam pembahasan masalah "tafwidh."

Para ulama salaf — semoga Allah merahmati mereka — secara mutawatir menukilkan penolakan mereka terhadap takwil-takwil ahlul kalam, yang berupa pembelokkan nash-nash dari makna lahirnya kepada makna yang menyelisihi lahirnya. Kemudian para ulama salaf — semoga Allah merahmati mereka — menetapkan sifat-sifat ini dan tidak berhenti darinya. Bagaimana bisa dikatakan bahwa menurut mereka sifat-sifat itu termasuk mutasyabihat?

Di antara dalil-dalil Syaikhul Islam bahwa sifat-sifat Allah bukan termasuk mutasyabihat yang maknanya tidak diketahui adalah perkataannya setelah menyebutkan sejumlah besar nash-nash tentang nama-nama dan sifat-sifat: "Maka dikatakan kepada orang yang mengklaim bahwa ini adalah mutasyabihat yang maknanya tidak diketahui: Apakah engkau mengatakan hal ini tentang semua yang Allah namakan dan sifatkan untuk diri-Nya, ataukah sebagiannya? Jika engkau mengatakan hal ini tentang semuanya, maka itu adalah keingkaran yang nyata dan pengingkaran terhadap apa yang diketahui secara dharuri dari agama Islam, bahkan merupakan kekufuran yang terang. Karena sesungguhnya kita memahami makna dari firman-Nya: **'Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui segala sesuatu'** (Al-Anfal: 75), dan kita memahami dari firman-Nya: **'Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu'** (Al-Baqarah: 20) makna yang berbeda dari yang pertama. Kita memahami dari firman-Nya: **'Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu'** (Al-A'raf: 156) suatu makna, dan kita memahami dari firman-Nya: **'Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi mempunyai pembalasan'** (Ibrahim: 47) suatu makna. Dan anak-anak kaum muslimin, bahkan setiap orang berakal di antara mereka, memahami ini." Kemudian ia membantah orang

yang mengklaim bahwa nama-nama Allah adalah isim jamid (kata benda statis) tanpa makna, seperti sebagian pelaku bid'ah dari penduduk Maghrib — dan barangkali yang dimaksud adalah Ibnu Hazm. Dan telah disebutkan sebelumnya dalam pembahasan tentang nama-nama Allah di bab yang lalu.

Kedua: Bahwa seandainya dikatakan sifat-sifat Allah termasuk mutasyabihat, atau sebagiannya termasuk mutasyabihat — sebagaimana dinukil dari Imam Ahmad bahwa ia menyebut apa yang dijadikan dalil oleh kaum Jahmiyah yang menafikan sifat sebagai mutasyabihat — maka dikatakan: "Yang ada dalam Al-Qur'an, karena hanya Allah yang mengetahui takwilnya, adalah mutasyabihat, atau Kitab itu seluruhnya (mutasyabihat)… Dan penafian ilmu tentang takwilnya bukan berarti penafian ilmu tentang maknanya, sebagaimana yang telah kami kemukakan sebelumnya tentang hari kiamat dan hal-hal yang berkaitan dengannya. Dan sisi ini kuat jika terbukti hadis Ibnu Ishaq tentang utusan Najran bahwa mereka berdalil kepada Nabi shallallahu alaihi wa sallam dengan firman-Nya 'Sesungguhnya Kami' dan 'Kami' dan semisalnya. Hal ini juga diperkuat oleh kenyataan bahwa telah terbukti dalam Al-Qur'an terdapat mutasyabihat, yaitu apa yang mengandung dua kemungkinan makna. Dan dalam masalah-masalah sifat terdapat sesuatu yang termasuk jenis ini, sebagaimana dalam masalah-masalah hari kebangkitan bahkan lebih utama. Karena penafian keserupaan antara Allah dan makhluk-Nya lebih besar daripada penafian keserupaan antara apa yang dijanjikan di surga dan apa yang ada di dunia. Adapun inti jawaban adalah apa yang telah kami kemukakan pertama kali bahwa penafian ilmu tentang takwil bukan penafian ilmu tentang makna." Kemudian Syaikhul Islam

memperkuat dan menjelaskannya dengan berbagai syawahid (bukti pendukung) dari Al-Kitab, Sunnah, perkataan para sahabat, serta para ulama salaf dan imam-imam yang berbicara tentang nash-nash sifat dan lainnya, serta menafsirkannya sesuai dengan petunjuk dan penjelasannya. Demikian pula perhatian Abdullah bin Mas'ud dalam mempelajari tafsir, doa Nabi shallallahu alaihi wa sallam untuk Ibnu Abbas, pembelajaran seluruh sahabat tentang tafsir beserta tilawah, dan perkataan para imam — semuanya adalah dalil-dalil yang jelas bagi siapa yang diberi petunjuk oleh Allah tentang penetapan mereka terhadap sifat-sifat yang ditunjukkan oleh nash-nash, bersamaan dengan penafian pengetahuan tentang kaifiyatnya (hakikat cara dan rupa sifat tersebut).

Dengan ini jelaslah bahwa baik atas pendapat yang menyatakan sifat-sifat Allah sama sekali bukan termasuk mutasyabihat, maupun atas pendapat yang menyatakan sebagiannya termasuk mutasyabihat — dengan makna yang telah disebutkan — tidak ada satu pun dalil bagi ahlul kalam maupun selain mereka atas klaim mereka bahwa konsekuensinya adalah para ulama salaf menyerahkan (tafwidh) makna sekaligus kaifiyat, atau menakwilnya sesuai dengan akal-akal mereka yang rusak.

Sub-cabang Kedua: Takwil dan Majaz

Antara takwil dan majaz terdapat hubungan yang jelas, dan keduanya sama-sama telah menjadi kendaraan bagi banyak kelompok sesat dalam berinteraksi dengan nash-nash agar sesuai dengan keyakinan-keyakinan rusak yang mereka miliki. Mereka yang meneliti dua topik ini — dari sudut pandang kebahasaan —

mendapati bahwa pembicaraan tentang keduanya lahir dan berkembang di pangkuan ahlul kalam dari kalangan Muktazilah, Bathiniyah, dan lainnya. Dan di era sekarang, para pengusung Westernisasi dan pemikiran rasionalis yang memberontak terhadap Islam dan warisan tradisinya, atas nama modernisme atau lainnya, seringkali bertolak dari prinsip "takwil."

Karena pentingnya topik takwil dan majaz dalam kaitannya dengan akidah, Syaikhul Islam memberikan perhatian besar dalam menjelaskan pendapat tentang keduanya, sebagai pembelaan terhadap akidah salaf dan bantahan terhadap ahlul bid'ah. Murid beliau, Ibnu Qayyim, mengikutinya dalam hal ini hingga mengkhususkan pembahasan tentang takwil dalam pembahasan-pembahasan yang panjang di muqaddimah kitabnya "Al-Shawaiq Al-Mursalah." Kemudian ketika ia menyebutkan empat thaghut, ia memasukkan di antaranya thaghut majaz.

Telah disebutkan sebelumnya dalam pembahasan tentang muhkam dan mutasyabihat beberapa masalah yang berkaitan dengan takwil. Masih tersisa beberapa masalah yang perlu penjelasan, yang dibahas dan dikritisi oleh Syaikhul Islam, di antaranya:

- Takwil dalam istilah para ulama mutakhirin dan pertentangannya dengan pemahaman para ulama salaf.
- Apakah qarinah-qarinah yang melekat pada teks yang menjelaskan bahwa nash tidak sesuai dengan makna lahirnya itu termasuk takwil?
- Apa yang boleh ditakwil dan yang tidak boleh ditakwil, dan kontradiksi para mutakallimin dalam hal itu.

- Apakah Imam Ahmad pernah berpendapat dengan takwil?
- Hakikat dan majaz.

Semua itu dapat dibahas melalui beberapa perkara berikut:

Perkara Pertama: Takwil dan Makna-Maknanya

Para ulama mutakhirin mengada-adakan makna bagi takwil yang tidak dikenal di kalangan para ulama salaf dari kalangan sahabat, tabiin, dan tabiut tabiin. Mereka berkata: takwil adalah mengalihkan lafaz dari kemungkinan makna yang kuat (rajih) kepada kemungkinan makna yang lemah (marjuh). Kemudian mereka menafsirkan takwil yang terdapat dalam ayat Ali Imran: **'Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah dan orang-orang yang mendalam ilmunya'** (Ali Imran: 7) dengan istilah yang mereka ada-adakan ini. Dari situ mereka memberikan legitimasi terhadap takwil-takwil mereka atas nash-nash sifat atau sebagiannya.

Syaikhul Islam memberikan perhatian besar terhadap masalah ini, membahasnya dalam berbagai kesempatan dari kitab-kitabnya, dan bertolak dari penjelasan tentang takwil yang terdapat dalam Al-Kitab, Sunnah, dan perkataan para ulama salaf. Ia menjelaskan melalui penelusuran yang cermat terhadap penggunaan kata "takwil" dalam Al-Kitab, Sunnah, perkataan para sahabat, dan imam-imam salaf, lalu menyimpulkan bahwa takwil dalam penggunaan mereka memiliki dua makna:

Pertama: Bahwa takwil bermakna tempat kembali dan akhir tujuan, yaitu hakikat yang padanya sesuatu itu berujung.

Kedua: Bahwa takwil bermakna tafsir.

Adapun makna ketiga yang ditetapkan oleh para ulama mutakhirin sebagai istilah, yaitu mengalihkan lafaz dari kemungkinan makna yang kuat kepada kemungkinan makna yang lemah, maka itu tidak dikenal di kalangan mereka. Syaikhul Islam berkata setelah menyebutkan makna-makna di atas: "Yang dimaksudkan di sini adalah bahwa para ulama salaf kebanyakan berhenti pada firman Allah: **'Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah'** — berdasarkan pendapat bahwa takwil adalah hakikat yang hanya Allah yang mengetahuinya, tidak ada yang mengetahuinya selain Dia. Dan segolongan ulama seperti Mujahid, Ibnu Qutaibah, dan selain mereka berpendapat bahwa para ulama yang mendalam ilmunya mengetahui takwil. Yang mereka maksud dengan takwil adalah makna kedua, yaitu tafsir. Maka tidak ada kontradiksi antara dua pendapat ini dalam hal makna.

Adapun takwil dengan makna mengalihkan lafaz dari yang dipahami kepada yang bukan dipahami darinya, maka ini bukan yang dimaksud oleh lafaz takwil dalam perkataan para ulama salaf. Kecuali jika diketahui bahwa pembicara menghendaki makna yang dikatakan bertentangan dengan makna lahir, maka mereka menjadikannya dari jenis takwil yang merupakan tafsir, karena ia merupakan penafsiran atas kalam dan penjelasan maksud pembicara. Atau mereka menjadikannya dari jenis yang lain, yaitu hakikat yang nyata ada yang hanya Allah yang mengetahuinya, karena ia masuk ke dalamnya bukan karena bertentangan dengan makna lahir.

Dan para ulama salaf mengingkari takwil-takwil yang mengeluarkan kalam dari maksud Allah dan Rasul-Nya, yang termasuk jenis pemutarbalikan kalam dari tempatnya. Mereka

mengingkari takwil yang batil, yaitu tafsir yang batil, sebagaimana kita mengingkari perkataan orang yang menafsirkan kalam pembicara dengan yang menyelisihi maksudnya..."

Syaikhul Islam menghendaki dari perkataan ini untuk menetapkan beberapa hal:

1. Bahwa tidak boleh membebani nash-nash dengan istilah yang baru muncul. Bahkan wajib terlebih dahulu merujuk kepada penggunaan-penggunaan lafaz tersebut pada waktu turunnya. Dan lafaz takwil tidak terdapat dalam Al-Kitab, Sunnah, maupun perkataan para sahabat kecuali dengan dua makna tersebut. Maka membebani lafaz takwil — dalam ayat Ali Imran — dengan selain keduanya adalah batil.

2. Bahwa dua qira'ah yang ada dalam ayat tersebut sama-sama sahih dan tidak ada pertentangan antara keduanya. Setiap qira'ah dibawa kepada salah satu makna takwil yang ada. Dalam qira'ah yang berhenti pada lafal jalalah (Allah) — yang merupakan qira'ah jumhur — maka makna takwil adalah hakikat sesuatu. Dan dalam qira'ah yang menyambung (dengan "dan orang-orang yang mendalam ilmunya"), maknanya adalah tafsir.

3. Bahwa takwil adalah penjelasan maksud pembicara, bukan penjelasan apa yang dimungkinkan oleh lafaz secara bahasa. Oleh karena itu, dalam perkataan para ulama salaf mungkin ditemukan penafsiran ayat yang menyelisihi makna lahirnya — yang mungkin dikatakan sebagai pengalihan lafaz dari makna lahirnya — namun hal itu termasuk penjelasan maksud pembicara dan penafsiran kalamnya, dengan menggabungkan padanan-padanan satu sama lain dan menafsirkan sebagian nash dengan nash-nash lain yang menjelaskan maksud darinya serta

menghilangkan kesamaran yang mungkin ada bagi sebagian orang. Dan Syaikhul Islam seringkali menekankan "bahwa Rasul telah menyampaikan penyampaian yang jelas, dan telah menjelaskan maksudnya. Bahwa setiap lafaz dalam Al-Qur'an dan hadis yang dikatakan memerlukan takwil istilahi khusus — yaitu mengalihkan lafaz dari makna lahirnya — maka pasti Rasul telah menjelaskan maksudnya dengan lafaz tersebut melalui kalam yang lain. Tidak boleh bagi beliau berbicara dengan kalam yang mafhum dan matlalunyanya adalah batil, lalu diam tanpa menjelaskan maksud yang benar. Dan tidak boleh beliau menghendaki agar makhluk memahami dari kalamnya apa yang tidak beliau jelaskan kepada mereka dan tunjukkan kepada mereka, karena tidak mungkin mengetahui hal itu melalui akal mereka. Bahwa hal ini adalah celaan terhadap Rasul yang telah menyampaikan penyampaian yang jelas, yang dengannya Allah memberi petunjuk kepada para hamba, mengeluarkan mereka dari kegelapan menuju cahaya, membedakan antara hak dan batil, antara petunjuk dan kesesatan, antara lurus dan menyimpang, antara wali-wali Allah dan musuh-musuh-Nya, antara apa yang berhak disandang oleh Rabb berupa nama-nama dan sifat-sifat dan apa yang Dia tersucikan dari itu.

Maka barangsiapa mengklaim bahwa beliau berbicara dengan sesuatu yang tidak menunjukkan kecuali kepada kebatilan, bukan kepada kebenaran, dan tidak menjelaskan maksudnya. Bahwa beliau menghendaki dengan lafaz itu makna yang bukan batil, dan menyerahkan kepada manusia untuk mengetahui maksudnya melalui apa yang diketahui bukan dari jalur beliau, yaitu akal-akal mereka — maka sungguh ia telah mencela Rasul."

Adapun para penganut ilmu kalam yang batil memandang teks semata-mata pada dirinya sendiri, lalu mereka menerapkan pendapat, ijtihad, dan asumsi-asumsi rasional mereka ke dalamnya, tanpa memperhatikan maksud dan tujuan pembicara dari ucapan tersebut, dan tanpa merujuk kepada teks-teks lain yang mungkin secara jelas menjelaskan maksud yang dikehendaki.

Oleh karena itu, ketika mereka menyadari bahwa dalam ucapan mereka terdapat keberlebihan dalam memalingkan lafaz dan teks dari makna-maknanya, atau ketika dilontarkan kepada mereka keberatan dan pertanyaan mengenai alasan penafsiran ini — yang pada hakikatnya adalah penyimpangan dan pengosongan makna — mereka berlindung pada jawaban yang tidak meyakinkan — dan saya kira tidak meyakinkan bagi mereka sendiri, namun mereka terpaksa menggunakannya — yaitu pernyataan mereka bahwa manfaat diturunkannya teks-teks yang menetapkan sifat-sifat Allah adalah agar para ulama berijtihad dalam memalingkannya dari konsekuensinya melalui dalil-dalil yang bertentangan dengannya, supaya jiwa-jiwa mendapatkan pahala dan terdorong untuk berpikir serta berdalil dengan argumen-argumen rasional yang menghantarkan kepada kebenaran menurut klaim mereka. Dengan demikian, hidayah, cahaya, dan penjelasan yang dibawa oleh Al-Qur'an dan Sunnah tidak akan sempurna kecuali dengan menyimpangkan teks-teks keduanya agar sesuai dengan pemikiran para filosof, Jahmiyah, ahli bid'ah, kalam, dan kebatilan! Syaikhul Islam telah membuat perumpamaan untuk hal ini, dan beliau memperpanjang penjelasannya.

Kesimpulannya, berbagai pendapat dalam masalah takwil dan dalam penafsiran ayat Ali Imran pada kedua bacaannya, tidak ada satu pun di antaranya yang dapat membenarkan mazhab para penafian yang telah menyimpangkan banyak teks dengan dalih "takwil."

Perkara Kedua: Indikasi-indikasi yang melekat pada suatu pernyataan yang menunjukkan bahwa teks tidak dimaksudkan secara lahiriahnya — apakah ini dianggap sebagai takwil? Dan apa yang boleh ditakwil dan apa yang tidak boleh ditakwil?

Permasalahan ini termasuk permasalahan yang banyak diperdebatkan tanpa batasan atau metodologi yang benar, sehingga dua kelompok pun tersesat di dalamnya:

Kelompok pertama: menyangka bahwa apabila sebagian teks tentang sifat-sifat Allah tidak dimaksudkan secara lahiriahnya — seperti hadis: *"Hamba-Ku, Aku sakit"* dan semisalnya — maka hal itu menjadi dalil atas bolehnya mentakwil setiap teks yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah yang lahiriahnya menunjukkan penyerupaan atau bertentangan dengan akal, sekalipun ketetapan dan dalalahnya bersifat pasti — dan ini adalah pendapat berbagai kelompok ahli kalam — meskipun mereka berbeda-beda dalam kadarnya.

Kelompok kedua: membalik persoalan dan menyangka bahwa apabila takwil tidak boleh dilakukan pada teks-teks sifat, maka demikian pula teks-teks lain harus dipahami secara lahiriahnya, meskipun indikasi-indikasi menunjukkan bahwa makna lahir yang rusak itu adalah sesuatu yang tidak ada. Kelompok ini sering kali mencampuradukkan antara hadis-hadis sahih dan hadis-hadis palsu.

Kedua kelompok ini tidak mendapat taufik menuju kebenaran, bahkan keduanya jatuh ke dalam bid'ah dan menyelisihi teks-teks yang menetapkan sifat-sifat Allah tanpa penyerupaan dan tanpa pengosongan makna. Sebabnya adalah mereka tidak membedakan dalam teks-teks antara apa yang termasuk sifat dan apa yang bukan sifat, melainkan mereka mencampuradukkan persoalan baik dalam penetapan maupun dalam penafian dan pengosongan.

Syaikhul Islam sangat memperhatikan perkara ini dan membedakan dengan jelas antara teks-teks yang menunjukkan sifat-sifat Allah dan teks-teks yang bukan termasuk sifat, baik karena tidak sahihnya teks tersebut maupun karena indikasi-indikasi menunjukkan bahwa teks itu bukan bagian dari sifat-sifat Allah.

Bahkan Syaikhul Islam pernah menyatakan dengan tegas: *"Adapun yang saya katakan sekarang dan saya tulis — meskipun saya belum menuliskannya dalam jawaban-jawaban saya sebelumnya, namun saya telah mengatakannya dalam banyak majelis — bahwa semua ayat sifat yang ada di dalam Al-Qur'an, para sahabat tidak berselisih dalam mentakwilnya. Saya telah menelaah tafsir-tafsir yang dinukil dari para sahabat dan hadis-hadis yang mereka riwayatkan, dan saya telah menelaah dari hal itu sejumlah kitab besar dan kecil sesuai kehendak Allah Yang Maha Tinggi, lebih dari seratus tafsir, namun saya tidak menemukan — hingga saat ini — seorang pun dari kalangan sahabat yang mentakwil sesuatu dari ayat-ayat sifat atau hadis-hadis sifat bertentangan dengan konsekuensi maknanya yang dipahami dan dikenal."*

Maka syaratnya adalah teks itu benar-benar merupakan ayat sifat atau hadis sifat. Adapun teks-teks lain yang mungkin

menunjukkan suatu sifat namun bukan merupakan nash yang tegas tentang sifat tersebut, maka perselisihan ulama Ahlus Sunnah di dalamnya tidak menjadikan pendapat orang yang tidak menetapkan sifat berdasarkannya sebagai dalil atas bolehnya mentakwil sifat-sifat, karena teks itu sendiri tidak tegas dalam hal tersebut.

Syaikhul Islam telah menyebutkan sejumlah contoh mengenai hal ini. Sebelum memaparkan contoh-contohnya, ada baiknya disebutkan terlebih dahulu apa yang beliau katakan dalam pendahuluan salah satunya. Beliau — semoga Allah merahmatinya — memaparkan masalah dekatnya Allah Yang Maha Tinggi kepada hamba-hamba-Nya, dan perselisihan yang terjadi di dalamnya, kemudian beliau berkata: *"Apabila dekatnya hamba-hamba-Nya kepada Dzat-Nya, dan dekatnya Dia kepada mereka, bukanlah sesuatu yang mustahil menurut mayoritas ulama salaf dan pengikut mereka dari kalangan ahli hadis, fuqaha, sufi, dan ahli kalam, maka tidak wajib mentakwil setiap teks yang menyebutkan kedekatan Tuhannya dengan alasan bahwa kedekatan itu mustahil bagi-Nya. Dan tidak pula dari bolehnya kedekatan bagi-Nya, berarti setiap tempat yang menyebutkan kedekatan-Nya pasti yang dimaksud adalah kedekatan Dzat-Nya. Bahkan hal ini tetap termasuk perkara yang mungkin, dan teks yang datang perlu diteliti: jika menunjukkan makna ini maka dibawa kepada makna ini, dan jika menunjukkan makna itu maka dibawa kepada makna itu, sebagaimana telah lalu dalam lafaz 'datang' dan 'hadir': jika dalam suatu tempat menurut mereka menunjukkan bahwa Dia sendiri yang datang, maka di tempat lain menunjukkan bahwa Dia datang dengan azab-Nya, seperti dalam firman Allah Yang Maha Tinggi:* ***"Maka Allah menghancurkan bangunan mereka dari fondasinya"*** *(An-Nahl: 26)*

dan firman Allah Yang Maha Tinggi: ***"Maka Allah mendatangi mereka dari arah yang tidak mereka sangka-sangka"*** *(Al-Hasyr: 2).*

Maka renungkanlah hal ini, karena manusia sering kali ribut dalam masalah ini. Apabila para penafi dan para penetap berselisih mengenai suatu sifat dan dalalah suatu teks padanya: orang yang berkehendak ingin menjadikan lafaz tersebut — di mana pun ia muncul — menunjukkan sifat dan tampak jelas padanya. Kemudian penafi berkata: di sana lafaz itu tidak menunjukkan sifat, maka di sini pun tidak menunjukkannya. Dan sebagian penetap berkata: di sini ia menunjukkan sifat maka di sana pun menunjukkannya. Bahkan ketika mereka melihat sebagian teks menunjukkan sifat, mereka menjadikan setiap ayat yang di dalamnya terdapat sesuatu yang mereka kira dinisbatkan kepada Allah Yang Maha Tinggi — nisbat sifat — sebagai bagian dari ayat-ayat sifat, seperti firman Allah Yang Maha Tinggi: ***"Atas apa yang aku lalaikan terhadap (kewajiban) Allah"*** *(Az-Zumar: 56).*

Hal ini terjadi pada berbagai kelompok dari kalangan penetap dan penafi, dan ini adalah kekeliruan terbesar. Sebab dalalah pada setiap tempat bergantung pada konteksnya dan apa yang melingkupinya berupa indikasi-indikasi lafziah dan kondisional. Dan ini pun ada pada urusan makhluk: lafaz-lafaz sifat yang dinisbatkan kepada mereka dalam banyak tempat dimaksudkan bukan sebagai sifat. Kemudian beliau menyebutkan dua contoh yang bermanfaat mengenai hal ini.

Setelah pendahuluan ini, kita kembali kepada contoh-contoh yang beliau sebutkan dari Al-Qur'an dan dari Sunnah:

Pertama: Contoh-contoh dari Al-Qur'an:

1- Firman Allah Yang Maha Tinggi: **"Dan ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah"** (Al-Baqarah: 115). Syaikhul Islam berkata tentang sifat wajah: *"Karena menetapkan sifat ini adalah mazhab ahli hadis, dan ahli kalam yang menetapkan sifat dari kalangan Kullabiyah, Asy'ariyah, dan Karramiyah; sementara menafikannya adalah mazhab Jahmiyah dari kalangan Mu'tazilah dan selain mereka, serta mazhab sebagian Asy'ariyah dan selain mereka dari kalangan menetap sifat — maka sebagian orang dari kedua kelompok setiap kali membaca ayat yang menyebut wajah, mereka menjadikannya bagian dari wilayah perselisihan. Maka penetap menjadikannya sebagai sifat yang tidak boleh ditakwil dengan cara dipalingkan, dan penafi berpendapat bahwa apabila telah tegak dalil bahwa ayat itu bukan sifat maka demikian pula sifat-sifat lainnya. Contohnya firman Allah Yang Maha Tinggi: **"Dan milik Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah"** (Al-Baqarah: 115). Berbagai kelompok dari penetap dan penafi memasukkannya ke dalam ayat-ayat sifat, hingga sebagian mereka — seperti Ibnu Khuzaimah — menghitungnya sebagai penguat penetapan sifat, dan para penafi menjadikan penafsirannya dengan selain sifat sebagai hujah bagi mereka dalam wilayah perselisihan."*

Kemudian beliau menceritakan kisahnya dalam perdebatan yang diadakan dan berkata: *"Oleh karena itu, ketika kami berkumpul dalam majelis yang diadakan — dan saya telah berkata: saya memberi tenggang waktu tiga tahun kepada setiap orang yang menyelisihiku; jika ia datang dengan satu huruf pun dari ulama salaf yang menyelisihi sesuatu dari apa yang saya sebutkan maka hujah ada padanya, dan saya akan melakukan ini dan itu — para penentang mulai menggeledah kitab-kitab, lalu mereka menemukan apa yang*

*disebutkan Al-Baihaqi dalam kitab Al-Asma' wa Al-Shifat tentang firman Allah Yang Maha Tinggi: **"Dan milik Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah"** (Al-Baqarah: 115). Ia menyebutkan dari Mujahid dan Asy-Syafi'i bahwa yang dimaksud adalah: kiblat Allah — maka salah seorang pemimpin mereka berkata — dalam majelis kedua — : saya telah membawa nukilan dari ulama salaf tentang takwil. Maka hatiku merasakan apa yang saya perkirakan, lalu saya berkata: barangkali kamu menyebutkan apa yang diriwayatkan tentang firman Allah Yang Maha Tinggi: "Dan milik Allah-lah timur dan barat, maka ke mana pun kamu menghadap, di situlah wajah Allah." Ia menjawab: ya. Saya berkata: yang dimaksud adalah kiblat Allah. Ia berkata: sungguh Mujahid dan Asy-Syafi'i telah mentakwilnya dan keduanya termasuk ulama salaf. Pertanyaan ini tidak dapat membantahku, karena yang mereka perdebatkan bukan sifat wajah, dan saya tidak menetapkannya melalui ayat ini, namun mereka menuntutnya secara global, sedangkan pembicaraan saya telah terikat sebagaimana dalam jawaban-jawaban. Maka saya tidak melihat kepantasan untuk membenarkan mereka dalam posisi ini, bahkan saya berkata: ayat ini sama sekali bukan bagian dari ayat-ayat sifat, dan tidak masuk dalam keumuman perkataan orang yang berkata: ayat-ayat sifat tidak boleh ditakwil.*

Ia berkata: Bukankah di dalamnya disebut wajah? Maka ketika saya berkata: yang dimaksud adalah kiblat Allah, ia berkata: Bukankah ini termasuk ayat-ayat sifat? Saya berkata: Tidak, ini bukan bagian dari wilayah perselisihan, karena saya memang mengakui bahwa yang dimaksud dengan wajah di sini adalah kiblat, sebab wajah berarti arah dalam bahasa Arab; dikatakan: saya menuju ke arah ini, saya bepergian ke arah ini, yakni ke arah

tersebut…" — dan setelah memperluas penjelasan ini, beliau berkata dalam pernyataan yang sangat penting: *"Akan tetapi sebagian orang mengakui bahwa yang dimaksud adalah arah Allah, yakni kiblat Allah, namun ia berkata: ayat ini menunjukkan sifat dan bahwa hamba menghadap Tuhannya… dan ia berkata: ayat ini menunjukkan kedua makna. Maka ini adalah persoalan lain yang bukan tempatnya di sini. Intinya, apabila dikatakan: 'maka di situlah kiblat Allah,' maka ini bukan termasuk takwil yang diperselisihkan yang diingkari oleh para penolak takwil ayat-ayat sifat, bukan pula sesuatu yang dapat dijadikan hujah oleh para penetap atas mereka. Sebab makna ini memang benar pada dirinya sendiri, dan ayat memang menunjukkannya. Dan jika ayat itu juga menunjukkan penetapan sifat maka itu persoalan lain. Dan tetaplah pertanyaan: apakah dalalah "maka di situlah wajah Allah" atas "maka di situlah kiblat Allah" termasuk bab penamaan kiblat dengan wajah karena wajah dan arah adalah sama? Ataukah karena orang yang menghadap wajah Allah berarti menghadap kiblat Allah? Maka dalam hal ini terdapat pembahasan lain yang bukan tempatnya di sini."*

Dalam Naqd At-Ta'sis, beliau mengisyaratkan apa yang disebutkan di sini dengan penjelasan dan perincian tambahan, dan di antaranya beliau berkata dalam salah satu sisi bantahan atas Ar-Razi: *"Pendapat ini menurut kami sama sekali tidak termasuk bab takwil yang merupakan penyelisihan terhadap makna lahir, dan tujuannya bukan membela pendapat ini, melainkan menjelaskan hujahnya dan bahwa orang-orang dari kalangan salaf yang berpendapat demikian bukanlah termasuk penafi sifat, bukan pula termasuk orang yang berkata: makna lahir ayat adalah sesuatu yang*

mustahil..." Kemudian beliau menyebutkan tiga kemungkinan dalam ayat ini:

Pertama: ayat menunjukkan sifat, dan dalam hal ini ia dibiarkan pada makna lahirnya tanpa ada masalah. Orang yang berpendapat demikian tidak mengatakan bahwa wajah Allah adalah Dzat-Nya pada benda-benda yang dihadapi, dan tidak ada seorang pun dari Ahlus Sunnah yang berpendapat ini. Dan kata "tsamma" adalah isyarat untuk yang jauh.

Kedua: makna lahirnya adalah bahwa yang ada di sana hanyalah kiblat yang diciptakan, dan dalam hal ini ayat tidak dipalingkan dari makna lahirnya. Penjelasannya adalah bahwa "tsamma" adalah isyarat kepada tempat yang ada, sementara Allah Yang Maha Tinggi berada di atas alam dan tidak berada di dalam celah-celah tempat.

Ketiga: bahwa dikatakan makna lahirnya mengandung dua kemungkinan, dan dalam hal ini pendapat Mujahid tidak bertentangan dengannya.

Namun apa yang lebih dikuatkan oleh Syaikhul Islam — dengan tetap beliau mengatakan bahwa pendapat Mujahid "maka di situlah kiblat Allah" bukan takwil dan tidak ada hujah bagi penafi di dalamnya? Sebelumnya telah dinukil perkataannya dalam Majmu' Al-Fatawa: *"Akan tetapi sebagian orang mengakui bahwa yang dimaksud adalah arah Allah, yakni kiblat Allah, namun ia berkata: ayat ini menunjukkan sifat..."* Dan beliau memperjelasnya dalam Naqd At-Ta'sis dengan berkata dalam salah satu sisi bantahan atas Ar-Razi: *"Sisi ketiga: bahwa dikatakan: bahkan ayat ini menunjukkan sifat sebagaimana ayat-ayat lain, dan itu adalah makna lahir dari pernyataan tersebut dan tidak dipalingkan dari*

makna lahirnya; meskipun bersamaan dengan itu ia juga menunjukkan menghadap kiblat yang diciptakan, dan kita menegaskan hal ini sehingga kita tidak mengakui bahwa ia dipalingkan dari makna lahirnya. Dan lafaz 'wajah' adalah sifat Allah, maka apa dalil kewajiban mentakwilnya? Dan firman-Nya 'maka di situlah wajah Allah' mengisyaratkan kepada wajah Allah bahwa ia ada di sana, dan Allah Yang Maha Tinggi memang diisyaratkan kepada-Nya sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya."

Harus diingat — di tengah perdebatan ini — bahwa perselisihan bukan tentang penetapan sifat "wajah" bagi Allah Yang Maha Tinggi, karena sifat ini telah ditetapkan oleh teks-teks lain yang tegas dan pasti, tidak ada ruang untuk kemungkinan apapun di dalamnya — dan para imam Asy'ariyah terdahulu pun menetapkannya — melainkan pembicaraan di sini berkisar pada salah satu teks yang ada yaitu firman Allah Yang Maha Tinggi: **"maka di situlah wajah Allah"** apakah ia menunjukkan sifat ataukah tidak?

Kesimpulannya, dalalah ayat semacam ini bersifat mengandung kemungkinan, dan ia tidak bertentangan dengan teks-teks lain yang menetapkan sifat wajah. Apa yang dikatakan Mujahid — sebagai penafsirannya — bukan hujah bagi penafi atas bolehnya takwil. Dan baik ayat itu menunjukkan sifat maupun tidak, penafi sama sekali tidak memiliki hujah di dalamnya.

2- Termasuk contoh-contoh juga adalah firman Allah Yang Maha Tinggi: **"Agar jiwa tidak berkata: 'Aduhai, betapa aku menyesali apa yang aku lalaikan terhadap (kewajiban) Allah'"** (Az-Zumar: 56). Syaikhul Islam berkata dalam rangka membantah Ar-Razi — yang menyebutkan beberapa teks yang memerlukan takwil dan berhujah dengannya atas bolehnya takwil: *"Dikatakan: dari*

mana dalam makna lahir Al-Qur'an terdapat penetapan satu sisi sebagai sifat Allah? Sudah diketahui bahwa seluruh orang yang menetapkan sifat-sifat khabariyah pun tidak menetapkannya, bahkan banyak di antara mereka yang menafikannya, bahkan mereka menafikan bahwa ada seorang pun di antara mereka yang berpendapat demikian." Kemudian beliau menukil perkataan Ad-Darimi dalam bantahannya atas Al-Marrisi — dan bantahannya atas pendalilan Al-Marrisi dengan ayat ini — bahwa ia berkata: *"Penentang itu berdusta atas suatu kaum dengan mengklaim bahwa mereka berkata dalam menafsirkan firman Allah Yang Maha Tinggi: 'Aduhai, betapa aku menyesali apa yang aku lalaikan terhadap (kewajiban) Allah' (Az-Zumar: 56), ia berkata: mereka yang dimaksud adalah sisi yang merupakan anggota tubuh, padahal tidak demikian yang mereka maksud. Maka dikatakan kepada penentang ini: betapa murahnya kebohongan menurutmu dan betapa ringannya di lidahmu! Jika kamu jujur dalam klaimmu maka tunjuklah satu orang manusia yang mengatakannya! Jika tidak maka mengapa kamu memfitnah dengan kebohongan atas suatu kaum yang lebih mengetahui tafsir darimu dan lebih memahami takwil Kitab Allah dari kamu dan imammu? Sesungguhnya tafsir ayat ini menurut mereka adalah: penyesalan orang-orang kafir atas apa yang mereka lalaikan berupa keimanan dan keutamaan-keutamaan yang mengajak kepada Dzat Allah, sedangkan mereka memilih kekufuran dan ejekan terhadap wali-wali Allah, sehingga Allah menyebut mereka sebagai orang-orang yang mengejek. Inilah tafsir sisi menurut mereka, maka siapa yang memberitahumu bahwa mereka berkata: sisi dari sisi-sisi, karena makna ini tidaklah tersembunyi bagi banyak orang awam Muslim apalagi bagi para ulamanya..."* Kemudian Syaikhul Islam menambahkan penjelasan

lain yang menunjukkan bahwa ayat ini bukan sifat, dan menukil perkataan Ibnu Battah dan Qadhi Abu Ya'la.

Syaikhul Islam kemudian mengomentari apa yang telah berlalu — dalam rangka membantah Ar-Razi yang mengklaim bahwa makna lahir Al-Qur'an mengharuskan bahwa Allah memiliki satu sisi yang di atasnya terdapat banyak tangan… — dan berkata: *"Di mana dalam makna lahir Al-Qur'an bahwa Allah tidak memiliki satu sisi dengan makna bagian? Namun dapat dikatakan: Al-Qur'an memuat penetapan sisi Allah Yang Maha Tinggi, dan memuat penetapan kelalaian padanya. Maka terbuktinya suatu jenis perluasan makna dan kiasan dalam apa yang dijadikan padanya tidak mengharuskan terbuktinya perluasan makna dan kiasan padanya, sebagaimana dalam firman Allah Yang Maha Tinggi:* ***"Yang di tangan-Nya kekuasaan"*** *(Al-Mulk: 1), karena di sana terdapat dua hal: tangan dan adanya kekuasaan di dalamnya. Oleh karena itu mereka berselisih dalam penetapan hal itu sebagai sifat Allah."*

Apa yang diisyaratkan oleh Syaikhul Islam tentang sifat "tangan" telah beliau jelaskan di tempat lain dengan berkata dalam membantah para penafi sifat ini: *"Dan di antaranya, apabila mereka berkata: di tangan-Nya kekuasaan, atau tanganmu yang menciptakannya, maka keduanya adalah dua hal: pertama, penetapan tangan; kedua, penisbatan kekuasaan dan ciptaan kepadanya. Yang kedua sering kali terjadi secara kiasan. Adapun yang pertama, mereka tidak menggunakan perkataan ini kecuali untuk jenis yang memiliki 'tangan' secara hakiki, dan mereka tidak berkata: tangan hawa nafsu, tidak pula tangan air. Maka sekalipun firman-Nya 'di tangan-Nya kekuasaan' diketahui darinya bahwa yang dimaksud adalah kekuasaan-Nya, namun tidak digunakan kiasan itu kecuali untuk yang memiliki tangan secara hakiki."*

Mungkin telah jelas makna perkataannya dalam teks Naqd At-Ta'sis tentang firman **"Yang di tangan-Nya kekuasaan"**: *"Oleh karena itu mereka berselisih dalam penetapan hal itu sebagai sifat Allah"* — bahwa yang dimaksud adalah orang yang berkata bahwa maksudnya adalah kekuasaan-Nya mungkin tidak berhujah dengan ayat ini atas penetapan sifat ini bagi Allah. Namun di sini ada dua hal:

Pertama: penetapan sifat dua tangan telah ditunjukkan oleh dalil-dalil yang pasti, tidak ada ruang untuk takwil apapun di dalamnya.

Kedua: bahwa firman-Nya **"Yang di tangan-Nya kekuasaan"** sekalipun dikatakan maknanya adalah dengan kekuasaan-Nya, namun ayat itu tetap menunjukkan penetapan tangan bagi Allah, karena kiasan itu tidak digunakan kecuali untuk yang memiliki tangan secara hakiki.

Kesimpulannya, ayat **"atas apa yang aku lalaikan terhadap (kewajiban) Allah"** — bagi yang berkata bahwa yang dimaksud adalah penyesalan atas kelalaian terhadap keimanan dan amal shalih, maka perkataan ini bukan takwil atas suatu sifat dari sifat-sifat, sehingga tidak bisa menjadi hujah bagi penafi sifat. Demikian pula bagi yang menetapkan sifat berdasarkan ayat ini, ia menetapkan sifat sisi bagi Allah dan menetapkan kelalaian padanya, seperti firman-Nya: **"Yang di tangan-Nya kekuasaan"**, dan ia berkata: kiasan itu tidak digunakan kecuali untuk yang memiliki sisi. Wallahu a'lam.

3- Termasuk contoh-contoh juga adalah firman Allah Yang Maha Tinggi: **"Pada hari betis disingkapkan"** (Al-Qalam: 42). Para sahabat dan tabi'in berselisih tentang ayat ini, apakah yang

dimaksud adalah penyingkapan dari kesulitan ataukah yang dimaksud adalah Tuhan Yang Maha Tinggi menyingkapkan betis-Nya. *"Para sahabat dan tabi'in tidak berselisih tentang apa yang disebutkan dari ayat-ayat sifat kecuali pada ayat ini, berbeda dengan firman-Nya* ***'untuk apa yang Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku'*** *(Shad: 75),* ***'dan tetap kekal Wajah Tuhanmu'*** *(Ar-Rahman: 27) dan sejenisnya, yang para sahabat dan tabi'in tidak berselisih tentangnya. Hal itu karena dalam makna lahir Al-Qur'an tidak tersurat bahwa itu adalah sifat Allah Yang Maha Tinggi, karena Dia berfirman* ***'pada hari betis disingkapkan'*** *dan tidak mengatakan 'betis Allah' atau 'Tuhan menyingkapkan betis-Nya', melainkan hanya menyebut betis dalam bentuk nakirah tanpa definisi dan tanpa penambahan. Lafaz ini semata-mata tidak menunjukkan bahwa ia adalah betis Allah. Orang-orang yang menjadikan itu bagian dari sifat-sifat Allah Yang Maha Tinggi menetapkannya berdasarkan hadis sahih yang menafsirkan Al-Qur'an, yaitu hadis Abu Sa'id Al-Khudri yang diriwayatkan dalam Shahihain yang di dalamnya disebutkan: "maka Tuhan menyingkapkan betis-Nya." Dan dapat dikatakan bahwa makna lahir Al-Qur'an menunjukkan hal itu dari sisi bahwa Dia mengabarkan bahwa betis disingkapkan dan mereka diajak untuk sujud, sedangkan sujud tidak layak kecuali kepada Allah, sehingga diketahui bahwa Dialah yang menyingkapkan betis-Nya. Juga karena memahami itu sebagai kesulitan tidaklah tepat, karena yang digunakan untuk kesulitan adalah dengan mengatakan: Allah menyingkapkan kesulitan, yakni menghilangkannya, sebagaimana firman-Nya:* ***"Maka ketika Kami singkapkan azab dari mereka, ternyata mereka ingkar"*** *(Az-Zukhruf: 50), dan firman-Nya:* ***"Maka ketika Kami singkapkan penyakit dari mereka sampai batas waktu yang mereka capai"*** *(Al-A'raf: 135), dan firman-Nya:* ***"Dan seandainya Kami kasihani mereka dan Kami singkapkan bencana***

yang menimpa mereka, niscaya mereka akan tetap tenggelam dalam kesesatan mereka" *(Al-Mu'minun: 75). Dan apabila yang dikenal dari hal itu dalam bahasa adalah dikatakan: menyingkapkan kesulitan yakni menghilangkannya, maka lafaz ayat 'betis disingkapkan' dimaksudkan untuk penampakan dan penjelasan."*

Ibnu Taimiyah lebih menguatkan bahwa ayat tersebut menunjukkan sifat Allah, terlebih dengan didukung oleh hadits yang maknanya jelas. Meskipun demikian, pendapat sebagian ulama salaf yang menafsirkan ayat itu sebagai "pengangkatan kesulitan" tidaklah dapat disebut sebagai takwil, karena pada saat yang sama mereka tetap menetapkan sifat tersebut berdasarkan hadits yang sahih. Andaikan tujuan mereka memang takwil — sekadar demi takwil itu sendiri — sebagaimana yang dituduhkan oleh kalangan penafi, maka tentu mereka lebih pantas menakwilkan haditsnya. Namun karena mereka tidak membedakan antara dalil Al-Qur'an dan sunnah yang sahih dalam menetapkan sifat-sifat Allah, mereka menetapkan sifat ini berdasarkan sunnah, meski di sisi lain mereka berpendapat bahwa ayat tersebut mengandung makna lain. Kesimpulannya tetap satu.

Kedua: Contoh-contoh dari Sunnah

Di antara prinsip-prinsip rusak yang dijadikan landasan oleh kalangan penafi — yakni para penakwil yang menganggap takwil itu wajib dan mendefinisikannya sebagai "mengalihkan lafaz dari makna yang lebih kuat kepada makna yang lebih lemah" — adalah klaim mereka bahwa sebagian teks lahiriah wajib ditakwil. Contoh yang mereka kemukakan antara lain hadits: *"Hamba-Ku sakit, namun engkau tidak menjenguk-Ku,"* dan hadits tentang Hajar

Aswad sebagai tangan kanan Allah di bumi, serta lainnya. Mereka kemudian menganggap bahwa setiap teks yang bertentangan dengan pendapat atau mazhab mereka termasuk dalam kategori ini dan memerlukan takwil. Dengan demikian, mereka berada di antara dua pilihan:

1. Menjadikan makna yang rusak sebagai makna lahir dari lafaz tersebut.
2. Menolak makna yang benar — yaitu makna lahir dari lafaz itu — karena keyakinan mereka bahwa makna tersebut batil.

Pilihan kedua tampak dalam takwil mereka terhadap banyak teks sifat yang tegas dan jelas, seperti firman Allah: **"Dan tetap kekal Wajah Tuhanmu"** (Ar-Rahman: 27), **"Apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada apa yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku"** (Shad: 75), serta sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Dia meletakkan kaki-Nya di atasnya"* — yakni neraka. Mereka beranggapan bahwa teks-teks yang jelas, tegas, dan pasti ini tidak menunjukkan sifat Allah dan wajib ditakwil.

Adapun pilihan pertama — yang menjadi pokok bahasan di sini — Ibnu Taimiyah menyebutkan beberapa contoh yang dapat diringkas sebagai berikut:

1. Hadits: "Hamba-Ku sakit, namun engkau tidak menjenguk-Ku… Aku lapar, namun engkau tidak memberi-Ku makan."

Para penafi ini mengira bahwa makna lahir hadits tersebut adalah Allah yang sakit dan Allah yang lapar, lalu mereka menjadikan makna rusak inilah sebagai makna lahirnya, sehingga

menurut logika mereka, makna lahir dari firman Allah dan sabda Rasul-Nya adalah kekufuran dan kesesatan. Kemudian mereka menyimpulkan bahwa hadits itu wajib ditakwil.

Ibnu Taimiyah menjelaskan kekeliruan mereka dengan berkata: "Adapun teks-teks yang mereka klaim makna lahirnya adalah kekufuran, jika Anda merenungkannya, Anda akan mendapati bahwa teks-teks itu sendiri telah menjelaskan maksudnya dan menghilangkan kerancuan. Karena teks hadits yang sahih itu berbunyi: *'Hamba-Ku sakit, namun engkau tidak menjenguk-Ku. Ia bertanya: Bagaimana aku menjenguk-Mu, sedangkan Engkau adalah Tuhan semesta alam? Allah berfirman: Tidakkah engkau tahu bahwa hamba-Ku si fulan sakit? Seandainya engkau menjenguknya, engkau pasti mendapati-Ku di sisinya.'* Jadi, lafaz hadits itu sendiri adalah teks yang menegaskan bahwa Allah tidak sakit, melainkan yang sakit adalah hamba-Nya yang beriman. Maka tidak layak dikatakan bahwa makna lahirnya adalah Allah sakit sehingga memerlukan takwil, sebab ketika sebuah lafaz disertai penjelasan maknanya, maka itulah makna lahirnya — seperti lafaz umum yang disertai pengecualian, batasan, atau sifat, misalnya firman Allah: **'Maka dia tinggal bersama mereka seribu tahun kurang lima puluh tahun'** (Al-'Ankabut: 14), dan firman-Nya: **'Maka puasalah dua bulan berturut-turut'** (An-Nisa': 92), dan semisalnya. Semua orang sepakat bahwa makna lahir dari ayat-ayat ini bukanlah seribu tahun penuh, bukan pula dua bulan secara bebas baik berurutan maupun terpisah."

"Hadits ini telah dijelaskan oleh Rasulullah sendiri dan ditafsirkan maknanya, sehingga tidak tersisa pada makna lahirnya sesuatu pun yang menunjukkan kebatilan. Ia juga tidak memerlukan pertentangan dengan akal ataupun takwil yang

mengalihkan makna lahirnya kepada makna batin tanpa dalil syar'i. Adapun klaim bahwa dalam firman Allah dan sabda Rasul-Nya terdapat ungkapan yang makna lahirnya adalah kekufuran dan kesesatan, tanpa ada penjelasan dari Allah dan Rasul-Nya yang menghilangkan kerusakan itu dan menerangkan maksudnya — maka itulah yang dikatakan oleh musuh-musuh para rasul, yaitu orang-orang kafir dari kalangan musyrikin dan Ahli Kitab. Dan hal seperti itu sama sekali tidak akan ditemukan dalam firman Allah."

Ibnu Taimiyah kerap mengulang contoh ini, sehingga ia menjelaskan maksudnya dalam berbagai kesempatan.

---

2. Sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: "Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi."

Al-Ghazali dan Ar-Razi mengklaim bahwa ini termasuk hadits yang ditakwil oleh Imam Ahmad. Bantahan atas klaim ini akan dibahas insya Allah. Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa hadits ini tidak dapat dijadikan hujjah bagi yang mengaku bolehnya takwil. Ia berkata:

"Adapun sabda beliau: 'Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi,' maka hadits ini tidak sahih dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, melainkan diriwayatkan dari Ibnu Abbas. Dan Ahmad sama sekali tidak pernah mengatakan bahwa hadits ini berasal dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam dan bahwa ia menakwilkannya. Bahkan hadits ini — baik berasal dari Ibnu Abbas maupun marfu' — lafaznya adalah teks yang tegas dan tidak memerlukan takwil. Karena lafaznya: 'Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi, maka siapa yang menyentuh dan menciumnya, seolah-olah ia telah berjabat tangan dengan Allah

dan mencium tangan-Nya.' Menyebut ini sebagai takwil jauh lebih tidak tepat daripada menyebut hadits yang mengandung kata 'lapar' sebagai takwil. Hal itu karena ia disebut 'tangan kanan di bumi,' dan ungkapan 'di bumi' menyatu dengan kalimat dan memperjelas maknanya, sehingga secara tegas menunjukkan bahwa ia bukanlah tangan kanan Allah yang merupakan sifat-Nya. Hal ini seperti seorang pemimpin yang berkata kepada suatu kaum tentang mata-matanya: 'Inilah mata saya di tengah kalian,' yang dengan tegas berarti itu adalah mata-matanya yang berkedudukan seperti matanya, bukan mata itu sendiri yang merupakan sifatnya. Maka bagaimana boleh dikatakan bahwa ini adalah takwil yang mengalihkan makna lahirnya, padahal ia adalah teks yang jelas dalam makna yang benar dan tidak mengandung kebatilan sama sekali, apalagi jika dikatakan bahwa makna lahirnya adalah batil?

Selain itu, hadits itu menyatakan: 'Siapa yang menyentuh dan menciumnya seolah-olah ia telah berjabat tangan dengan Allah dan mencium tangan-Nya.' Ungkapan 'seolah-olah' menunjukkan penyerupaan, bukan persamaan. Dan yang diserupakan bukanlah yang diserupai dengannya, melainkan itu adalah teks yang menegaskan perbedaan di antara keduanya. Maka bagaimana bisa dikatakan ia dialihkan dari makna lahirnya, padahal ia adalah teks yang tegas dalam makna yang benar? Bahkan takwil hadits ini — seandainya ia bisa ditakwil — adalah menjadikan Hajar Aswad sebagai tangan kanan Allah itu sendiri, dan itulah justru kekufuran yang nyata yang justru mereka hindari."

Ibnu Taimiyah kemudian mengutip perkataan Ad-Darimi dan Qadhi Abu Ya'la seputar hadits ini — meskipun ia mengkritik beberapa takwil jauh yang disebutkan Abu Ya'la, dan ia membatalkan semuanya kecuali satu. Kesimpulannya, hadits ini

tidak memerlukan takwil sebagaimana yang diklaim oleh kalangan penafi, dan Ibnu Taimiyah telah menerangkan hal ini dengan jelas.

---

3. Hadits: "Sesungguhnya aku merasakan nafas (dengan fathah pada huruf fa') Ar-Rahman dari arah Yaman."

Ini pun termasuk hadits yang diklaim oleh Al-Ghazali dan Ar-Razi bahwa Imam Ahmad menakwilkannya. Ibnu Taimiyah — setelah mengutip perkataan Qadhi Abu Ya'la dan ulama lain tentang makna hadits ini — berkata:

"Inilah perkataan Qadhi Abu Ya'la beserta apa yang ia kutip dari ulama lain. Ia telah menjelaskan bahwa ia menakwilkan hadits itu semata-mata karena dalam hadits itu sendiri terdapat petunjuk yang membenarkan takwil tersebut. Hal seperti ini tidak ada perselisihan padanya, sebab jika dalam satu hadits terdapat bagian yang menjelaskan maknanya dan tersambung dengannya, maka itu seperti pengecualian yang bersambung, dan tidak bisa dikatakan bahwa itu bertentangan dengan makna lahir. Bahkan itulah makna lahirnya tanpa ada perselisihan di antara manusia. Oleh karena itu, hal semacam ini diterima dalam persoalan pengakuan, talak, pembebasan budak, nazar, sumpah, dan lainnya..."

Makna hadits itu adalah: "Aku merasakan pertolongan Allah yang meringankan beban Nabi-Nya dari gangguan kaum musyrikin, dan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam sering memuji penduduk Yaman." Sabda beliau "dari arah Yaman" memperjelas maksud hadits, karena tidak ada keistimewaan bagi Yaman dalam kaitannya dengan sifat-sifat Allah hingga seseorang mengira demikian. Ibnu Taimiyah juga menyebutkan contoh-contoh dan

hadits-hadits lain yang berkaitan — semuanya adalah hadits-hadits yang jelas maknanya dan mudah dipahami, tidak memerlukan takwil, karena tidak terlintas dalam benak siapapun makna-makna rusak yang disangkakan oleh para penafi itu.

Ahlus Sunnah wal Jama'ah menetapkan seluruh sifat yang disebutkan dalam puluhan teks Al-Qur'an dan Sunnah tanpa membeda-bedakan di antara keduanya. Ini adalah hal yang sudah dikenal dan mutawatir, sebagaimana tertulis dalam banyak kitab ahlus sunnah. Mereka menetapkan semua sifat, termasuk yang dinafikan oleh ulama Asy'ariyah belakangan — seperti istiwa', 'uluw, nuzul, maji', ityaan, wajh, yadain, 'ain, qadam, yamin, ashaabi', dan sifat-sifat lain yang ditetapkan berdasarkan teks-teks yang ada.

Adapun hadits-hadits yang disangka oleh para penafi bahwa makna lahirnya menunjukkan makna rusak dan wajib ditakwil — ahlus sunnah tidak memahaminya kecuali dengan makna yang benar sesuai yang ditunjukkan oleh teks dengan qarinah-qarinah yang jelas. Perbedaan yang ada di antara ahlus sunnah dalam masalah ini hanyalah karena sebagian mereka berpandangan bahwa qarinah-qarinah itu menunjukkan sifat, sedangkan sebagian lain berpendapat bahwa qarinah-qarinah itu menunjukkan makna lain. Itulah mengapa ketika sifat "saq" (betis) ditetapkan dalam hadits, ahlus sunnah pun menetapkannya, meskipun mereka berbeda pendapat mengenai apakah ayat Al-Qur'an juga menunjukkan sifat tersebut. Inilah yang menjelaskan perbedaan antara manhaj ulama salaf dengan manhaj ahlul bid'ah dari kalangan mutakallimin.

Ibnu Taimiyah menjelaskan bahwa manhaj para penafi ini telah membawa mereka kepada banyak kekacauan dan kontradiksi, ia berkata:

"Oleh karena itu, karena mereka tidak memiliki kaidah yang kukuh dan jalan yang lurus dalam memahami teks-teks, tidak ada seorang pun di antara mereka yang mampu membedakan antara teks yang memerlukan takwil dan yang tidak — kecuali berdasarkan subjektivitas penakwil yang mendengar khitab itu, bukan berdasarkan konteks sang pembicara itu sendiri.

Maka kita dapati orang yang melihat kontradiksi dalam pendapat-pendapat ahli kalam dan filsafat — seperti Abu Hamid (Al-Ghazali) dan semisalnya, yang mengira bahwa jalan penyucian jiwa adalah cara meraih tujuan mereka — mereka bersandar dalam bab ini kepada 'rasa' dan 'kasyf' mereka, seraya berkata: apa yang engkau kenali dengan cahaya bashirahmu maka tetapkanlah, dan apa yang tidak engkau kenali maka takwillah.

Sedangkan yang mengira bahwa dalam perkataan para mutakallimin terdapat sesuatu yang mengantar kepada kebenaran, berkata: apa yang bertentangan dengan petunjuk akal wajib ditakwil, jika tidak maka tidak.

Kemudian kaum Mu'tazilah — dan para filosof yang sependapat dengan mereka — berkata: akal melarang penetapan sifat-sifat dan kemungkinan ru'yah (melihat Allah).

Dan filosof yang berpaham dahriyah berkata: akal melarang penetapan kebangkitan jasad, dan penetapan makan serta minum di akhirat, dan semisalnya.

Mereka semua, dengan segala kontradiksinya, tidak menjadikan Rasulullah sebagai penentu yang membedakan antara kebenaran dan kebatilan serta antara petunjuk dan kesesatan dalam khitab beliau. Mereka justru menjadikan tolok ukurnya adalah sesuatu yang berbeda-beda sesuai perbedaan selera dan akal manusia. Padahal jelas bahwa ini berarti menisbatkan kepada Rasulullah sifat menyesatkan dan tidak menjelaskan, bahkan menyembunyikan kebenaran dan menyesatkan makhluk, bahkan berbicara dengan perkataan yang tidak bisa dibedakan antara yang benar dan yang batil. Oleh karena itu, hakikat dari kondisi mereka adalah berpaling dari Al-Kitab dan Rasul, sehingga mereka tidak mengambil manfaat sama sekali dari Al-Qur'an dan sunnah Rasulullah dalam hal pengenalan sifat-sifat Allah, baik dalam penafian maupun penetapan. Bagi mereka, fungsi keduanya hanya sebatas urusan amaliyah — atau sebagiannya — meskipun mereka sepakat bahwa tujuan utamanya adalah menegakkan keadilan di antara manusia dan memperbaiki kehidupan dunia mereka."

Al-Ghazali sendiri menyebutkan perkembangan takwil terhadap teks-teks sam'iyyah (yang bersumber dari wahyu) di kalangan Mu'tazilah, para filosof, dan lainnya dalam persoalan akhirat dan sifat-sifat Allah. Ibnu Taimiyah mengutip perkataannya dan menjelaskan bahwa itu justru menjadi hujjah yang berbalik atas Al-Ghazali, sambil juga membantah sandarannya pada kasyf dan musyahadah.

Masalah Ketiga: Apakah Imam Ahmad Berpendapat dengan Takwil?

Klaim bahwa Imam Ahmad berpendapat dengan takwil telah dijadikan pegangan oleh dua kelompok:

Pertama: Sekelompok ulama Hanbali yang condong kepada sebagian bid'ah ahlul kalam, yang menjadikan riwayat seperti ini dari Imam Ahmad sebagai hujjah atas penyelisihan mereka terhadap pendapat yang masyhur dari mayoritas pengikut Imam Ahmad yang mengikuti mazhab salaf.

Kedua: Sekelompok Asy'ariyah dan lainnya, yang menggunakan riwayat ini sebagai dalil atas kebenaran mazhab mereka dalam menakwil sebagian sifat, dan bahwa mereka tidak menyalahi mazhab salaf.

Adapun yang diriwayatkan dari Imam Ahmad dalam masalah ini tidak lebih dari dua riwayat:

Riwayat Pertama: Yang dikutip oleh Al-Ghazali — dalam rangka pembahasannya tentang Imam Ahmad dan penolakannya terhadap takwil. Al-Ghazali berkata: "Aku mendengar sebagian pengikutnya berkata: Sesungguhnya ia menutup pintu takwil kecuali untuk tiga lafaz: sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: 'Hajar Aswad adalah tangan kanan Allah di bumi,' sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: 'Hati para hamba berada di antara dua jari dari jari-jari Ar-Rahman,' dan sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: 'Sesungguhnya aku merasakan nafas Ar-Rahman dari arah Yaman…'" Ar-Razi menukil ini dari Al-Ghazali dengan sedikit perbedaan pada salah satu haditsnya.

Riwayat Kedua: Yang dikutip oleh Hanbal dalam peristiwa Al-Mihnah (ujian akidah), dari Imam Ahmad, ia berkata: "Pada hari perdebatan mereka berhujjah kepadaku dan berkata: 'Apakah pada hari kiamat surah Al-Baqarah akan datang dan surah Tabarak pun akan datang?' Maka aku berkata kepada mereka: 'Itu tidak lain adalah pahala.' Allah Jalla Dzikruhu berfirman: **'Dan datanglah Tuhanmu dan para malaikat berbaris-baris'** (Al-Fajr: 22), dan yang datang hanyalah kekuasaan-Nya. Al-Qur'an adalah perumpamaan-perumpamaan, nasihat-nasihat, perintah, larangan, dan seterusnya.'" Qadhi Abu Ya'la dalam Ibthaalut Ta'wiilat mengacu pada riwayat Hanbal ini dan berkata: "Ahmad telah berkata dalam riwayat Hanbal mengenai firman Allah: 'Dan datanglah Tuhanmu,' bahwa yang datang adalah kekuasaan-Nya."

Riwayat ini dinukil dari Qadhi Abu Ya'la oleh sebagian ulama Hanbali, di antaranya Ibnu Al-Jawzi dalam tafsirnya dan dalam kitabnya Al-Baaz Al-Asyhab — yang di dalamnya ia membela mazhab ta'thil — serta Al-Baihaqi yang menisbatkannya kepada Imam Ahmad.

Yang mengherankan adalah bahwa para penafi (Mu'aththilah) ini sangat mengagungkan kedua riwayat tersebut — meski keduanya mengandung masalah sebagaimana akan dijelaskan. Sementara itu, teks-teks yang mutawatir dan masyhur dari Imam Ahmad dalam menetapkan sifat-sifat Allah, membantah Jahmiyah dan pengikut mereka, serta memperingatkan dari mendalami ilmu kalam dan menakwil sifat-sifat — semua itu tidak mereka anggap sebagai bukti atas mazhab sang imam yang sejalan dengan mazhab salaf. Paling-paling mereka berkata bahwa yang dimaksud Imam Ahmad dengan teks-teks itu adalah tafwidh!

Meskipun demikian, riwayat yang mereka nukil dari imam ini pun tidak dapat dijadikan hujjah bagi mereka. Penjelasannya sebagai berikut:

Riwayat Pertama — yang disebutkan Al-Ghazali dan Ar-Razi — Ibnu Taimiyah berkata tentangnya: "Riwayat ini adalah kebohongan atas nama Ahmad. Tidak ada seorang pun yang meriwayatkannya darinya dengan sanad, dan tidak ada seorang pun dari pengikutnya yang diketahui meriwayatkan hal itu darinya. Sedangkan ulama Hanbali yang disebutkan Abu Hamid adalah orang yang tidak dikenal: tidak diketahui ilmunya tentang apa yang ia katakan, dan tidak pula diketahui kejujurannya dalam apa yang ia sampaikan." Buktinya adalah perbedaan antara nukilan Ar-Razi dan Al-Ghazali, yang memiliki dua kemungkinan: entah Ar-Razi keliru dalam menukil dari Al-Ghazali, atau Al-Ghazali menyebutkan hal yang berbeda dalam kitab lain — selain Al-Ihya'. Ibnu Taimiyah berkata: "Dalam kedua kemungkinan tersebut, dapat diketahui bahwa riwayat yang ia nukil ini tidak terjaga."

Ia juga berkata tentang Al-Ghazali dan minimnya pengetahuannya tentang hadits — yang ia sendiri akui bahwa dagangannya di bidang itu sangat kurang: "Oleh karena itu, dalam kitab-kitabnya terdapat banyak riwayat yang batil dan palsu — padahal dalam bab-bab itu pun sebenarnya sudah ada hadits-hadits sahih yang memadai dan menyembuhkan. Di antara yang demikian itu adalah nukilan ini yang ia riwayatkan dari Ahmad: ia meriwayatkannya dari seorang yang tidak dikenal, dan orang yang tidak dikenal itu pun menyebutkannya secara mursal dari Ahmad. Tidak ada perselisihan di antara orang yang mengenal Ahmad dan perkataannya bahwa ini adalah kebohongan yang diada-adakan atas namanya, dan teks-teks yang dinukil darinya dengan sanad-

sanad yang terpercaya dan mutawatir menolak omong kosong yang dinukilkan kepadanya ini..."

Selanjutnya, hadits-hadits yang dibawakan oleh Al-Ghazali dan Ar-Razi pun tidak mengharuskan adanya takwil, karena maknanya sudah jelas. Maka klaim mereka bahwa hadits-hadits itu — atau hadits lainnya — memerlukan takwil, atau bahwa Imam Ahmad telah menakwilkannya, tidak bermanfaat bagi mereka sedikitpun dalam bab ini. Itulah mengapa Ibnu Taimiyah mendiskusikan hadits-hadits ini dan lainnya serta menjelaskan kandungannya, sebagaimana sebagian telah dikutip sebelumnya.

Kesimpulan:

1. Riwayat ini tidak sahih dan tidak dibawakan oleh siapapun dalam masail (permasalahan) dan perkataan Imam Ahmad.
2. Riwayat-riwayat yang banyak dari Imam Ahmad menunjukkan penetapan sifat dan penolakannya terhadap takwil.
3. Hadits-hadits itu tidak dapat dijadikan hujjah bagi mereka, karena makna rusak yang mereka sangkakan sebagai makna lahir telah ditolak oleh teks-teks itu sendiri.

Adapun Riwayat Kedua — yang dibawakan oleh Hanbal dalam konteks Al-Mihnah — Ibnu Taimiyah menyebutkan bahwa para ulama Hanbali berbeda pendapat mengenai riwayat ini melalui lima jalur:

1. "Segolongan berkata: Hanbal keliru dalam meriwayatkan ini. Hanbal memiliki riwayat-riwayat tersendiri yang hanya ia sendirian membawanya dalam fiqih, sedangkan mayoritas

ulama berpendapat sebaliknya. Para pengikut Imam Ahmad berbeda pendapat tentang riwayat-riwayat Hanbal yang bertentangan dengan mayoritas itu, apakah dapat diterima? Ada dua pendapat: Al-Khallal dan rekannya terkadang mengingkarinya, sementara yang lain seperti Ibnu Hamid menerimanya."

2. "Segolongan lain berkata: Ahmad mengucapkan hal itu semata-mata sebagai ilzam (argumentasi mengikat) bagi lawan debatnya, karena mereka menakwilkan 'kedatangan Tuhan' dengan 'kedatangan perintah-Nya.' Maka Ahmad berkata: Kalau begitu katakanlah pula bahwa 'kedatangan firman-Nya' adalah pahalanya. Pendapat ini mendekati kebenaran."
3. "Segolongan berkata: Riwayat ini sahih dalam hal takwil terhadap apa yang berkaitan dengan jenis gerak, datang, dan turun, maka dalam riwayat ini ditakwil dengan maksud dan kehendak. Inilah jalan yang ditempuh Ibnu Az-Zaghzani dan lainnya."
4. "Segolongan berkata: Itu ditakwil dengan 'kedatangan pahala-Nya.' Mereka menjadikan riwayat ini khusus untuk jenis gerak, tidak mencakup sifat-sifat yang lain."
5. "Segolongan — di antaranya Ibnu 'Aqil dan Ibnu Al-Jawzi — berkata: Hukum ini justru dapat diperluas dari sifat ini ke seluruh sifat yang bertentangan dengan makna lahirnya, karena adanya dalil yang mengharuskan penyelisihan terhadap makna lahirnya."

Perlu dicatat bahwa tiga pendapat terakhir membenarkan penisbatan takwil kepada Imam Ahmad, dan menjadikannya hujjah

bagi mazhab mereka yang condong kepada Asy'ariyah — sebagaimana pandangan Ibnu Az-Zaghzani dan lainnya — atau yang lebih ekstrem lagi dalam ta'thil dan penafian sebagaimana yang masyhur dari mazhab Ibnu 'Aqil dan Ibnu Al-Jawzi.

Syaikhul Islam secara tegas membantah apa yang dinisbatkan kepada Imam Ahmad berupa takwil, dan beliau berkata: "Tidak diragukan bahwa riwayat yang mutawatir dari Ahmad bertentangan dengan riwayat ini, dan menjelaskan bahwa beliau tidak berpendapat bahwa Tuhan datang dan hadir serta turun perintah-Nya, bahkan beliau mengingkari siapa saja yang berpendapat demikian." Dan beliau juga berkata: "Yang benar adalah bahwa seluruh takwil ini merupakan bid'ah, tidak seorang pun dari kalangan sahabat yang menyatakan sesuatu dari takwil-takwil tersebut, begitu pula tidak seorang pun dari kalangan tabi'in yang mengikuti mereka dengan baik, dan takwil-takwil itu bertentangan dengan apa yang sudah dikenal dan mutawatir dari para imam Sunnah dan hadits, Ahmad bin Hanbal dan selain beliau dari para imam Sunnah."

Surat-surat dan perkataan Imam Ahmad sudah masyhur dan dikenal luas. Tidak ada satu pun masalah dari masalah-masalah pokok agama kecuali beliau memiliki pernyataan di dalamnya, dan tidak ada satu pun yang ditemukan dalam pernyataan tersebut yang bertentangan dengan mazhab salaf. Oleh karena itu, masyarakat menganggap beliau sebagai imam Ahlus Sunnah disebabkan ujian yang beliau hadapi dari para penentang, yakni para pengikut hawa nafsu yang beliau perdebatkan dan beliau jelaskan kebatilan pendapat-pendapat mereka, dan dalam hal itu beliau mengikuti para imam salaf yang mendahuluinya.

Apabila inilah yang mutawatir dari Imam Ahmad, maka riwayat Hanbal — dalam peristiwa mihnah — haruslah dipandang sebagai riwayat tunggal yang bertentangan dengan pendapat beliau yang sudah masyhur. Oleh karena itu, Qadhi Abu Ya'la setelah menyebutkan riwayat Hanbal dan penilaian Ibn Syaqila bahwa riwayat itu keliru, berkata: "Ahmad telah berpendapat dalam riwayat Abu Thalib mengenai ayat **'Tidak ada yang mereka tunggu-tunggu melainkan datangnya Allah dan para malaikat dalam naungan awan'** (Al-Baqarah: 210), dan **'Datanglah Tuhanmu dan para malaikat berbaris-baris'** (Al-Fajr: 22) — barangsiapa berkata bahwa Allah tidak dapat dilihat maka ia telah kafir. Secara lahiriah hal ini menunjukkan bahwa Ahmad menetapkan kedatangan Dzat-Nya, karena beliau menjadikannya sebagai dalil atas kebolehan melihat-Nya, dan argumen tentang kebolehan melihat-Nya ini hanya berlaku apabila kedatangan dan tibanya dinisbatkan kepada Dzat."

Ringkasan jawaban atas riwayat Hanbal — dalam peristiwa mihnah — adalah sebagai berikut:

1. Riwayat ini bisa dikatakan termasuk riwayat tunggalnya yang bertentangan dengan riwayat yang mutawatir dan masyhur dari beliau.
2. Dengan asumsi riwayat ini shahih, dapat dikatakan bahwa imam menyatakannya sebagai bentuk ilzam (argumentasi mengikat) terhadap lawan-lawannya. Syaikhul Islam berkata mengenai kemungkinan ini: "Dan ini adalah pendapat yang mendekati kebenaran." Beliau menjelaskannya di tempat lain dengan berkata: "Di antara mereka ada yang berpendapat: Ahmad mengatakannya sebagai bentuk ilzam terhadap mereka. Beliau berargumen: Jika Allah telah mengabarkan

tentang diri-Nya dengan kedatangan dan tibanya, namun hal itu tidak menjadi dalil bahwa Dia adalah makhluk, bahkan kalian menakwilkannya bahwa yang datang adalah perintah-Nya, maka katakanlah juga: yang datang adalah pahala Al-Qur'an, bukan diri-Nya sendiri yang datang. Sebab takwil di sini justru lebih mengikat, karena yang dimaksud di sini adalah pemberitahuan tentang pahala pembaca Al-Qur'an, dan pahala itu adalah amal untuknya, bukan dimaksudkan untuk mengabarkan tentang Al-Qur'an itu sendiri.

Maka apabila Tuhan telah mengabarkan tentang kedatangan diri-Nya, lalu kalian menakwilkannya dengan perintah-Nya, maka tatkala Dia mengabarkan tentang kedatangan bacaan Al-Qur'an, sudah lebih layak dan lebih utama bagi kalian untuk menakwilkannya dengan datangnya pahala bacaan tersebut.

Dan jika beliau mengatakannya sebagai bentuk ilzam, maka tidak berarti beliau menyetujui pendapat lawan-lawannya. Beliau pun sebenarnya tidak perlu menerima konsekuensi ini, karena hadits ini memiliki banyak padanannya dalam hal datangnya amal-amal hamba, dan yang dimaksud adalah datangnya bacaan pembaca yang merupakan amalnya, sedangkan amal-amal hamba adalah makhluk, dan pahalanya pun makhluk. Oleh karena itu, Ahmad dan ulama salaf lainnya berkata: yang datang adalah pahala Al-Qur'an, dan pahala itu hanya berkaitan dengan amal-amal hamba, bukan dengan sifat-sifat Tuhan dan perbuatan-perbuatan-Nya."

Kesimpulan:

1. Riwayat ini bertentangan dengan apa yang mutawatir dari Imam Ahmad berupa larangan terhadap takwil.

2. Hanbal menyendiri dengan riwayat ini.
3. Dengan asumsi riwayat itu shahih, imam mengatakannya sebagai bentuk ilzam terhadap lawan-lawannya dari kalangan Mu'tazilah.

Inilah ringkasan pembahasan-pembahasan tentang "takwil" yang menjelaskan keselamatan metode Ahlus Sunnah dalam masalah sifat-sifat Allah, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syaikhul Islam dan bantahannya terhadap orang-orang yang membolehkan takwil. Tidak diragukan bahwa ketika para mutakallimin membuka pintu ini — mungkin sebagian dari mereka dengan niat baik — orang-orang mulhid dari kalangan Qaramithah, Bathiniyyah, para filosof, dan lainnya masuk melalui pintu itu untuk menjadikannya sarana meniadakan syariat, perintah dan larangan, serta mengingkari hari kebangkitan dan apa yang terkandung di dalamnya. Hal ini saja sudah cukup menjadi alasan untuk menutup pintu berbahaya ini.

Dapat disebutkan satu contoh dari pernyataan-pernyataan mereka yang membuka pintu takwil ini. Syaikhul Islam berkata: "Oleh karena itu, banyak dari mereka — seperti Abu al-Husain al-Bashri dan orang-orang yang mengikutinya seperti al-Razi, al-Amidi, dan Ibn al-Hajib — berpendapat bahwa apabila umat berbeda pendapat tentang takwil sebuah ayat menjadi dua pendapat, maka dibolehkan bagi generasi berikutnya untuk memunculkan pendapat ketiga, berbeda dengan apabila mereka berbeda pendapat dalam hukum-hukum menjadi dua pendapat. Mereka membolehkan umat bersepakat dalam kesesatan dalam menafsirkan Al-Qur'an dan hadits, dan bahwa Allah menurunkan

sebuah ayat dengan maksud makna tertentu yang tidak dipahami oleh para sahabat dan tabi'in, namun mereka berkata: Allah menghendaki makna lain. Padahal seandainya mereka merenungkan pernyataan ini, tentu mereka tidak akan mengatakannya, karena prinsip mereka sendiri adalah bahwa umat tidak akan bersepakat dalam kesesatan."

Barangsiapa merenungkan hal ini dan yang semacamnya, akan mengetahui apa yang terkandung di dalamnya dan dampak-dampak yang ditimbulkannya.

Masalah Keempat: Hakikat dan Majaz

Serangan Syaikhul Islam terhadap "majaz" menyerupai serangannya terhadap logika Yunani, dari sisi motif, sebab-sebab, kekuatan serangan, kemudian dampak yang ditimbulkannya — khususnya dampaknya terhadap orang-orang yang datang setelahnya, baik yang setuju maupun yang menentang. Sebagaimana tidak mungkin bagi seorang peneliti dalam bidang logika dan filsafat — yang disebut filsafat Islam — untuk mengabaikan dampak dari apa yang ditulis oleh Syaikhul Islam dalam membela mazhab salaf, demikian pula tidak mungkin bagi seorang peneliti dalam bidang majaz dan hal-hal yang berkaitan dengannya untuk tidak menyebut mazhab Syaikhul Islam dan sikapnya terhadapnya.

Salah seorang peneliti yang menulis sebuah buku panjang tentang majaz hingga mencapai dua jilid besar telah menyebutkan hal ini. Ia berkata dalam pendahuluan bukunya — setelah memaparkan secara ringkas sejarah perdebatan tentang majaz antara para penerimanya dan para penolaknya: "Seseorang yang

mengikuti perjalanan perdebatan antara dua pihak ini akan melihat bahwa perselisihan di antara keduanya berlangsung tenang sepanjang abad-abad pertama, hingga paruh kedua abad ke-7 dan seperempat pertama abad ke-8, di mana perselisihan itu bergerak menuju ketegangan dan kekerasan — namun hanya dari pihak para penolaknya saja, bukan dari pihak para penerimanya. Tampillah di atas pentas Imam Abu al-Abbas Ahmad bin Abdil Halim bin Abdis Salam bin Taimiyah (661-728 H), yang dianugerahi Allah ingatan yang kuat, hati yang cerdas, lisan yang fasih, dan pena yang berani. Beliau mengambil mazhab salaf secara umum dan menghadapi pendapat-pendapat banyak kelompok, serta tidak meninggalkan satu bidang pun dari bidang-bidang pemikiran Islam melainkan beliau unggul di dalamnya. Termasuk yang beliau curahkan perhatiannya adalah masalah majaz, di mana beliau memilih mazhab penolakannya… Dan barangsiapa membaca kitabnya Al-Iman, akan mendapati dirinya berhadapan dengan batu karang yang keras, yang tidak mempan dicangkul apabila seseorang ingin melubanginya…"

Meskipun penulis tersebut membantah Syaikhul Islam dan terkadang sangat keras dalam bantahannya, namun ia menyebutkan sebab yang benar dari sikap Syaikhul Islam terhadap majaz. Ia berkata: "Sesungguhnya keadaan darurat dan kondisi yang membuat imam mengambil sikap demikian terhadap majaz dalam kitabnya Al-Iman dan risalahnya Al-Madaniyyah, pada kenyataannya adalah kondisi yang sangat serius dan berbahaya. Barangsiapa menyadari bahaya kondisi tersebut, tentu akan membenarkan Syaikh Imam dalam sikapnya melawan kondisi itu dan bekerja dengan segenap kemampuan untuk menolak dan membendung kerusakannya, meskipun harus sampai pada

pengingkaran majaz — karena majaz bukanlah akidah atau hal yang diketahui dari agama secara pasti, melainkan hanyalah pendapat, dan merupakan salah satu cabang ilmu bayan yang tidak difasikkan dan tidak dicela orang yang mengingkarinya.

Inti dari apa yang dapat digambarkan adalah banyaknya takwil-takwil yang digunakan oleh para pengusungnya untuk menyimpangkan teks-teks syariat, dan mereka telah melampaui batas dari yang logis dan dapat diterima, kepada yang menyimpang dan palsu, yang hampir menghilangkan semua kebenaran yang dibawa Islam dan yang ditetapkannya. Jadi permasalahannya bukan sekadar masalah takwil majazi, yang seandainya demikian tentu urusannya ringan, namun kerusakannya sudah membesar dan meluas, dan para pengusungnya sudah sangat berlebihan, hingga beberapa lafaz hampir tidak memiliki kandungan makna yang pasti di tengah arus takwil-takwil buta tersebut.

Sumber dari takwil-takwil itu adalah kelompok-kelompok kalam dan akidah, para filosof, dan kalangan sufi yang berlebih-lebihan. Imam rahimahullah telah berdiri menghadapi penyimpangan-penyimpangan kelompok-kelompok dan para mutakallimin dengan sikap yang sungguh-sungguh, panjang, dan melelahkan..."

Tidak diragukan bahwa Syaikhul Islam tidak akan keberatan terhadap majaz atau ilmu-ilmu baru lainnya seandainya ilmu-ilmu itu tetap seperti banyak ilmu dan seni yang dikhususkan dalam karangan-karangan tersendiri — dengan setiap kelompok memiliki istilah khusus mereka sendiri — namun ketika kaum Mu'tazilah dan lainnya — termasuk mereka yang menaruh perhatian pada bahasa dan seni-seninya — mulai menciptakan istilah ini untuk

menjadikannya sarana membenarkan akidah-akidah mereka yang rusak dan mendukungnya dengan apa yang mereka klaim sebagai dalil-dalil, berdasarkan istilah majaz atau lainnya, maka tidak ada pilihan selain berdiri menghadapi istilah-istilah ini dan menjelaskan kerusakannya secara asal maupun cabang. Inilah yang dilakukan Syaikhul Islam terhadap thaghut majaz.

Oleh karena itu, Syaikhul Islam berkata dalam menolak al-Amidi dan klaimnya bahwa perselisihan antara para penerim majaz dan para penolaknya adalah perselisihan lafzhi: "Dikatakan: ia telah mengakui bahwa perselisihan itu bersifat lafzhi. Maka dikatakan: apabila perselisihan itu bersifat lafzhi, dan pembedaan ini merupakan istilah baru yang tidak pernah digunakan oleh orang-orang Arab, tidak pula oleh umat mana pun, tidak oleh para sahabat dan tabi'in, tidak pula oleh para ulama salaf — maka seseorang yang berbicara dengan lafaz-lafaz yang sudah ada yang mereka gunakan dan yang Al-Qur'an diturunkan dengannya, lebih utama daripada berbicara dengan istilah baru sekalipun tidak ada mafsadah di dalamnya. Apabila di dalamnya terdapat mafsadah, maka sudah seharusnya ditinggalkan walaupun seandainya pembedaan itu masuk akal. Lalu bagaimana apabila pembedaan itu tidak masuk akal dan mengandung mafsadah-mafsadah syar'i serta merupakan pembaruan dalam bahasa — maka ia batil secara akal, syariat, dan bahasa. Adapun secara akal, karena tidak dapat dibedakan antara yang satu dengan yang lainnya. Adapun secara syariat, karena mengandung mafsadah-mafsadah yang syariat mewajibkan untuk menghilangkannya. Adapun secara bahasa, karena mengubah ketentuan-ketentuan bahasa tanpa ada maslahat yang lebih kuat, bahkan dengan adanya mafsadah."

Jika dikatakan: apa sajakah mafsadah-mafsadah itu? Dijawab: di antara mafsadahnya adalah bahwa lafaz majaz yang berlawanan dengan hakikat, baik dijadikan sebagai sesuatu yang berkaitan dengan lafaz maupun dengan penggunaan, memberikan pemahaman dan kesan bahwa derajat majaz lebih rendah daripada derajat hakikat. Terlebih lagi karena di antara tanda-tanda majaz adalah sahnya mensifatinya dengan penafian. Maka apabila seseorang berkata: sesungguhnya Allah Ta'ala tidak bersifat rahim dan tidak bersifat rahman, bukan secara hakikat, melainkan secara majaz, dan seterusnya dari apa yang mereka katakan tentang banyak nama dan sifat-Nya, dan berkata: "La ilaha illallah" adalah majaz bukan hakikat, sebagaimana yang disebutkan oleh al-Amidi ini bahwa umum yang telah dikhususkan adalah majaz... Sudah diketahui bahwa ucapan seperti ini termasuk kemungkaran terbesar dalam syariat, dan pengucapnya lebih dekat kepada diminta bertobat — apabila ia bertobat maka selamat, dan apabila tidak maka ia dibunuh — daripada dijadikan sebagai bagian dari ulama kaum muslimin...

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan bahwa di antara mafsadah-mafsadah ini adalah: "Menjadikan sebagian besar Al-Qur'an sebagai majaz, sebagaimana sebagian orang mengarang tentang majaz-majaz bacaan, dan sebagaimana mereka memperbanyak penamaan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai majaz. Hal itu memberikan pemahaman dan kesan makna-makna yang rusak. Ini seandainya makna-makna yang mereka sebutkan itu benar. Lalu bagaimana padahal kebanyakan dari mereka menjadikan apa yang bukan majaz sebagai majaz, dan menafikan makna-makna yang ditetapkan Allah, serta menyeleweng dalam nama-nama dan

ayat-ayat-Nya, sebagaimana yang ditemukan pada para mulhid pengikut bid'ah yang berlebih-lebihan dalam masalah majaz."

Perselisihan tentang majaz sudah masyhur, dan pendapat-pendapat yang paling terkenal ada tiga:

1. Dikatakan bahwa majaz ada dalam bahasa dan Al-Qur'an. Ini adalah pendapat banyak ulama mutakhirin.
2. Dikatakan bahwa majaz ada dalam bahasa namun tidak ada dalam Al-Qur'an. Ini adalah pendapat Dawud al-Zhahiri dan putranya Muhammad, Ibn Hamid, Abu al-Hasan al-Jazari, Abu al-Fadhl al-Tamimi, Muhammad bin Khuwwaz Mandad, Mundzir bin Sa'id al-Baluthi, dan lainnya.
3. Dikatakan bahwa majaz tidak ada dalam bahasa maupun dalam Al-Qur'an. Ini adalah pendapat Abu Ishaq al-Isfarayini dan lainnya.

Tujuan di sini bukan untuk mendiskusikan pendapat-pendapat ini, menginventarisir dalil-dalilnya, dan menentukan yang lebih kuat di antara keduanya. Yang dimaksud adalah menjelaskan metode Syaikhul Islam dalam masalah ini, dan hal itu dapat diringkas melalui poin-poin berikut:

1. Yang mendorong Syaikhul Islam untuk membahas majaz dan mengingkari keberadaannya dalam Al-Qur'an dan dalam bahasa adalah dua hal: Pertama, pendapat tentang adanya majaz dalam nama-nama dan sifat-sifat Allah, beserta ilhad yang ditimbulkannya sebagaimana telah disebutkan. Kedua, pendapat kaum Murji'ah bahwa pernyataan bahwa amal-amal termasuk bagian dari iman adalah majaz.

2. Penetapannya bahwa pembagian kalam menjadi hakikat dan majaz merupakan hal baru dalam perkataan ulama mutakhirin setelah tiga generasi pertama, tidak ada seorang pun dari para sahabat maupun tabi'in yang berbicara dengannya, tidak pula para imam yang terkenal. Dan bahwa pada umumnya hal ini merupakan sesuatu yang dimunculkan oleh kaum Mu'tazilah dan semacamnya dari kalangan mutakallimin.

3. Bahwa pembagian menjadi hakikat dan majaz tidak memiliki landasan yang nyata, karena tidak ada pembedaan yang masuk akal bagi orang yang membedakan keduanya yang dapat dijadikan patokan untuk membedakan dua jenis tersebut, dan definisi-definisi yang mereka sebutkan untuk masing-masing keduanya tidaklah akurat.

4. Mendiskusikan contoh-contoh dan dalil-dalil yang mereka sebutkan dan jadikan hujjah tentang keberadaan majaz dalam Al-Qur'an, serta membahas masing-masing dari contoh-contoh tersebut dan mengarahkannya.

5. Bahwa masalah paling berbahaya — dalam masalah ini — adalah pendapat bahwa sebagian firman Allah Ta'ala adalah majaz. Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa mengalihkan kalam dari hakikatnya kepada majaz mengharuskan adanya empat hal. Syaikhul Islam berkata dalam perdebatannya dengan salah seorang ulama Asy'ariyah: "Aku berkata kepadanya: Apabila Allah mensifati diri-Nya dengan sebuah sifat, atau Rasul-Nya mensifati-Nya, atau kaum mukminin mensifati-Nya — mereka yang seluruh kaum muslimin sepakat tentang petunjuk dan pengetahuan mereka — lalu mengalihkan sifat itu dari zahirnya yang layak

bagi keagungan Allah Subhanahu, dan dari hakikatnya yang dipahami darinya, kepada batin yang menyelisihi zahir, dan majaz yang menafikan hakikat — hal itu mengharuskan adanya empat hal:

Pertama: bahwa lafaz itu digunakan dalam makna majazi, karena Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan salaf datang dalam bahasa Arab, dan tidak boleh dimaksudkan dari sesuatu pun yang menyelisihi bahasa Arab, atau yang menyelisihi semua bahasa. Maka makna majazi itu haruslah sesuatu yang dapat dimaksudkan dari lafaz tersebut, karena jika tidak, maka setiap pembuat kebatilan dapat menafsirkan lafaz apa pun dengan makna apa pun yang terlintas di benaknya, meskipun tidak memiliki landasan dalam bahasa.

Kedua: harus ada bersama dengan makna majazi itu dalil yang mewajibkan pengalihan lafaz dari hakikatnya kepada majaznya. Jika tidak, apabila lafaz itu digunakan dalam suatu makna secara hakikat dan dalam makna lain secara majaz, maka tidak boleh membawanya kepada makna majazi tanpa dalil yang mewajibkan pengalihan tersebut berdasarkan kesepakatan orang-orang berakal. Kemudian apabila ia mengklaim keharusan pengalihan lafaz dari hakikatnya, maka ia harus memiliki dalil yang pasti secara akal maupun naql yang mewajibkan pengalihan tersebut. Dan apabila ia mengklaim jelasnya pengalihan dari hakikat, maka ia harus memiliki dalil yang menguatkan pembawaan kepada makna majazi.

Ketiga: dalil yang mengalihkan itu haruslah selamat dari perlawanan. Jika tidak, apabila ada dalil Qur'ani atau iman yang menjelaskan bahwa hakikat itulah yang dimaksud, maka tidak boleh meninggalkannya. Kemudian apabila dalil ini adalah nash

yang pasti, maka tidak perlu dilihat lawannya. Dan apabila ia bersifat zahir, maka harus dilakukan tarjih.

Keempat: apabila Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam berbicara dengan suatu kalam dan menghendaki dengannya makna yang menyelisihi zahirnya dan berlawanan dengan hakikatnya, maka ia harus menjelaskan kepada umat bahwa beliau tidak menghendaki hakikatnya, dan bahwa beliau menghendaki majaznya — baik beliau menentukannya atau tidak — khususnya dalam khitab ilmiah yang dengannya dimaksudkan keyakinan dan pengetahuan, bukan amal anggota badan. Karena sesungguhnya Allah Subhanahu wa Ta'ala menjadikan Al-Qur'an sebagai cahaya, petunjuk, dan penjelasan bagi manusia, serta penyembuh bagi apa yang ada dalam dada. Dan Dia mengutus para rasul untuk menjelaskan kepada manusia apa yang diturunkan kepada mereka, untuk memutuskan perkara di antara manusia dalam apa yang mereka perselisihkan, dan agar manusia tidak memiliki hujjah terhadap Allah setelah para rasul.

Kemudian Rasul yang ummi dan berbahasa Arab ini diutus dengan bahasa yang paling fasih dan ungkapan yang paling jelas. Kemudian umat yang mengambil ilmu darinya adalah manusia yang paling dalam ilmunya, paling tulus kepada umat, dan paling jelas dalam Sunnah. Maka tidak boleh beliau dan mereka berbicara dengan kalam yang mereka maksudkan dengannya makna yang menyelisihi zahirnya, kecuali telah beliau tegakkan dalil yang mencegah pembawaan kepada zahirnya..."

Kemudian Syaikhul Islam menerapkan empat syarat ini pada sifat "tangan" sebagai contoh yang dapat diteladani, dan mendiskusikannya dengan pembahasan yang sangat mendalam dan bermanfaat. Di akhir pembahasannya, beliau menjelaskan

bahwa ulama Asy'ariyah yang ia debat itu menampakkan tobat dan kebenaran menjadi jelas baginya.

Cabang Ketiga: Apakah Mazhab Salaf adalah Tafwidh?

Sebelumnya telah dibahas dua cabang:

Cabang Pertama: tentang makna ayat-ayat mutasyabihat, dan apakah sifat-sifat Allah atau sebagiannya termasuk dalam kategori tersebut.

Cabang Kedua: tentang takwil dan majaz.

Kedua cabang ini menjadi sandaran bagi mereka yang menolak sifat-sifat Allah atau sebagiannya, di mana mereka menggolongkan sifat-sifat tersebut sebagai mutasyabihat, lalu menyatakan bahwa teks-teks yang menunjukkan sifat-sifat itu harus ditakwil dan dimaknai secara majaz. Bantahan terperinci terhadap pendapat mereka telah diuraikan sebelumnya.

Adapun cabang ketiga ini berkaitan dengan apa yang telah lalu, dalam arti bahwa para teolog (mutakallimin) tersebut mengklaim bahwa mazhab Salaf dalam masalah sifat-sifat Allah tidak lain hanyalah tafwidh yang mutlak terhadap teks-teks—baik dari segi makna maupun cara (kaifiyah).

Topik "tafwidh" ini telah dijadikan bahan penulisan sebuah buku tersendiri oleh salah seorang peneliti, yang di dalamnya ia menjelaskan kebenaran dalam masalah ini melalui nukilan perkataan dan mazhab Salaf, serta melalui pembahasan Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, Ibnul Qayyim, dan ulama lainnya.

Syaikhul Islam sangat menaruh perhatian pada penjelasan kebenaran dalam masalah ini. Di antara yang beliau sebutkan dalam berbagai kesempatan adalah pokok-pokok argumen

mereka yang mengklaim bahwa mazhab Salaf adalah tafwidh. Yang terpenting di antaranya adalah:

1. Riwayat dari banyak ulama Salaf yang menyatakan tentang sifat-sifat Allah: *"Biarkan sebagaimana datangnya."* Mereka berdalil bahwa hal ini menunjukkan mazhab Salaf dalam masalah sifat adalah beriman dan pasrah, membiarkannya sebagaimana datangnya, tidak masuk ke dalam takwil, dan menahan diri dari penafsirannya.

2. Perkataan Imam Malik dan ulama lainnya: *"Istiwa' itu diketahui, caranya tidak dapat dijangkau akal, mengimaninya adalah wajib, dan mempertanyakannya adalah bid'ah."*

Mereka menyatakan bahwa makna ucapan "istiwa' itu diketahui" adalah sekadar bahwa lafaz itu terdapat dalam Al-Qur'an. Penafian kaifiyah dan kewajiban beriman kepadanya, menurut mereka, merupakan bukti bahwa para ulama Salaf hanya menerima keberadaan teks-teks sifat dan menyerahkan maknanya kepada Allah Ta'ala.

3. Bahwa para Salaf tidak memahami dari teks-teks tersebut apa pun yang mengharuskan tajsim (penyerupaan Allah dengan benda) atau bahwa Zat Allah Ta'ala berada di atas Arsy. Mereka berpendapat bahwa ketika generasi belakangan mulai memahaminya demikian, maka takwil pun menjadi wajib.

4. Mereka juga berdalil dengan waqaf (berhenti membaca) pada firman Allah Ta'ala: **"Dan tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah"** (Ali Imran: 7). Mereka menyatakan bahwa ini adalah dalil atas tafwidh.

Syaikhul Islam membantah pendapat-pendapat tersebut sebagai berikut:

1. Adapun ucapan Salaf tentang sifat-sifat Allah "biarkan sebagaimana datangnya," maknanya menurut mereka adalah mengimani dan menetapkannya, serta menolak kaum mu'atthilah yang mengingkari atau masuk ke dalam takwilnya. Maka ucapan Salaf ini "mengandung makna mempertahankan penunjukan lafaz-lafaz tersebut sebagaimana adanya, karena lafaz-lafaz itu datang sebagai kata-kata yang menunjukkan makna-makna. Jika penunjukannya dianggap tidak ada, maka yang seharusnya dikatakan adalah: 'Biarkan lafaznya,' dengan keyakinan bahwa makna yang dipahami darinya bukan yang dimaksud; atau 'biarkan lafaznya' dengan keyakinan bahwa Allah tidak dapat disifati dengan apa yang ditunjukkan oleh maknanya secara hakiki. Dalam keadaan demikian, teks-teks itu tidak dapat dikatakan telah dibiarkan sebagaimana datangnya, dan tidak pula dapat dikatakan 'tanpa mempertanyakan caranya,' karena menafikan cara bagi sesuatu yang tidak ditetapkan adalah perkataan yang sia-sia."

Para Salaf dari kalangan sahabat dan tabiin perhatian utama dan akhir mereka tertuju pada Al-Qur'an dan hadis. Apakah ketika mereka membaca dan mengajarkan Al-Qur'an, meriwayatkan dan menyebarkan sunnah, mereka membeda-bedakan antara satu ayat dan ayat lainnya, satu hadis dan hadis lainnya? Apakah mereka berkata kepada manusia: ayat ini imani hanya lafaznya saja, sedangkan ayat ini boleh dipahami maknanya? Sudah dimaklumi bahwa yang menerima ajaran dari mereka adalah berbagai golongan dan lapisan masyarakat. Yang mutawatir dari mereka—semoga Allah meridhai mereka—adalah bahwa mereka tidak membeda-bedakan antara teks-teks sifat dan teks-teks lainnya,

bahkan mereka menolak kaum mu'atthilah dan ahli kalam dari segala yang mereka masuki. Oleh karena itu mereka berkata: "Biarkan sebagaimana datangnya." Jelas bahwa tujuan mereka adalah membantah para penafi tersebut. Seandainya tujuan mereka adalah tafwidh yang dimaksudkan oleh para penafi belakangan, niscaya mereka akan menjelaskan: "Biarkan lafaznya, dengan keyakinan bahwa makna yang dipahami darinya bukan yang dimaksud." Dan jika demikian adanya, maka menafikan kaifiyah dari sifat-sifat itu sambil mengucapkan pernyataan semacam itu adalah sia-sia belaka.

Syaikhul Islam dalam konteks pembahasannya terhadap klaim ini menunjukkan satu aspek penting dalam manhaj Salaf dan cara mereka berinteraksi dengan teks-teks—yang barangkali diabaikan oleh mereka yang membahas topik semacam ini. Hal ini menunjukkan anugerah Allah kepada beliau berupa pemahaman yang kuat, pandangan yang tajam, dan wawasan yang luas. Beliau menyebutkan bahwa ungkapan "biarkan sebagaimana datangnya" atau semisalnya juga diucapkan oleh Imam Ahmad dalam konteks selain hadis-hadis sifat. Jika hal ini terbukti, maka gugurlah argumen mereka yang mengklaim bahwa maksud Salaf dari ungkapan tersebut adalah tafwidh teks-teks sifat.

Syaikhul Islam berkata tentang Imam Ahmad dan ulama sebelumnya—setelah menjelaskan bahwa mereka tidak berpendapat Al-Qur'an tidak dapat dipahami maknanya, melainkan mereka mengucapkan kalimat-kalimat yang benar, seperti: "biarkan sebagaimana datangnya," dan mereka melarang takwil-takwil kaum Jahmiyah: *"Teks-teks Ahmad dan para imam sebelumnya jelas menunjukkan bahwa mereka membatalkan takwil-takwil kaum Jahmiyah dan menetapkan teks-teks sesuai*

dengan makna yang ditunjukkannya, serta memahami sebagian dari apa yang ditunjukkan oleh teks-teks tersebut, sebagaimana mereka memahami hal itu dalam seluruh teks-teks janji, ancaman, keutamaan, dan lain sebagainya. Ahmad pun mengucapkan dalam selain hadis-hadis sifat: 'biarkan sebagaimana datangnya,' seperti dalam hadis-hadis ancaman, misalnya sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: 'Barangsiapa menipu kami maka ia bukan dari golongan kami,' dan hadis-hadis keutamaan. Maksudnya adalah agar hadis tidak diputarbalikkan dari tempatnya sebagaimana dilakukan oleh orang yang memutarbalikkannya dan menyebut pemutarbalikan itu sebagai takwil menurut istilah yang belakangan."

Hal ini menunjukkan bahwa para Salaf berinteraksi dengan teks-teks secara setara tanpa membeda-bedakan antara teks-teks sifat dan yang lainnya. Ketika seseorang dari ahli hawa nafsu—dari kalangan mu'atthilah, Rafidhah, Murji'ah, atau yang lainnya—menakwilkan sebagian teks yang bertentangan dengan mazhabnya, maka jawaban Salaf adalah bahwa teks-teks ini diriwayatkan sebagaimana datangnya, tanpa masuk ke dalam takwil dan penyimpangan mereka.

2. Adapun perkataan Imam Malik tentang istiwa', maka ia sesuai dengan mazhab Salaf—semoga Allah merahmati mereka—dan merupakan hujjah atas penganut tafwidh. Syaikhul Islam berkata: *"Maka ucapan Rabi'ah dan Malik: 'Istiwa' tidak majhul (tidak asing/tidak diketahui), kaifiyah-nya tidak dapat dijangkau akal, dan mengimaninya adalah wajib,' sejalan dengan ucapan yang lainnya: 'Biarkan sebagaimana datangnya tanpa mempertanyakan caranya.' Mereka hanya menafikan pengetahuan tentang kaifiyah, bukan menafikan hakikat sifat itu sendiri. Seandainya mereka mengimani lafaz semata tanpa memahami maknanya—sesuai dengan yang*

layak bagi Allah—niscaya mereka tidak akan berkata: 'Istiwa' tidak majhul, dan kaifiyah-nya tidak dapat dijangkau akal,' dan tidak pula berkata: 'Biarkan sebagaimana datangnya tanpa kaifiyah,' karena istiwa' dalam keadaan demikian bukan hal yang diketahui, melainkan majhul seperti huruf-huruf hijaiyah.

Selain itu, tidak perlu menafikan pengetahuan tentang kaifiyah jika tidak ada makna yang dipahami dari lafaz tersebut. Penafian pengetahuan tentang kaifiyah hanya diperlukan apabila sifat-sifat itu ditetapkan.

Selain itu, orang yang menafikan sifat-sifat khabariyah—atau sifat-sifat secara mutlak—tidak perlu mengatakan 'tanpa kaifiyah.' Maka orang yang berkata bahwa Allah tidak berada di atas Arsy tidak perlu mengatakan 'tanpa kaifiyah.' Seandainya mazhab Salaf adalah menafikan sifat-sifat secara kenyataan, niscaya mereka tidak akan berkata 'tanpa kaifiyah.'"

Jadi Imam Malik dan gurunya Rabi'ah menjelaskan dua hal: bahwa istiwa' itu diketahui dan kaifiyah-nya tidak diketahui. Inilah hakikat mazhab Salaf: mereka mengimani sifat-sifat yang disebutkan, memahami makna-makna yang layak bagi Allah Ta'ala, sedangkan kaifiyah-nya mereka serahkan kepada Yang Maha Mengetahuinya.

Karena itulah ketika Syaikhul Islam menyebutkan bahwa ucapan Imam Malik diterima oleh masyarakat, beliau menyebutkan sebuah keberatan dan menjawabnya. Beliau berkata: *"Jika dikatakan: makna ucapannya 'istiwa' itu diketahui' adalah bahwa keberadaan lafaz ini dalam Al-Qur'an sudah diketahui, sebagaimana dikatakan oleh sebagian sahabat kami yang*

menjadikan pengetahuan makna-maknanya termasuk takwil yang hanya Allah yang mengetahuinya.

Maka dijawab: Ini lemah, karena ini termasuk tahshil al-hashil (menyebutkan yang sudah jelas). Penanya sudah mengetahui bahwa ini terdapat dalam Al-Qur'an dan ia telah membaca ayatnya. Selain itu, beliau tidak berkata: 'disebutkannya istiwa' dalam Al-Qur'an' atau 'pemberitaan Allah tentang istiwa',' melainkan berkata 'istiwa' itu diketahui,' sehingga beliau mengabarkan tentang nama tunggal bahwa ia diketahui, bukan mengabarkan tentang sebuah kalimat.

Selain itu, beliau berkata: 'dan kaifiyah-nya tidak diketahui.' Seandainya yang dimaksudkan itu, niscaya beliau akan berkata: 'makna istiwa' tidak diketahui,' atau 'tafsir istiwa' tidak diketahui,' atau 'penjelasan istiwa' tidak diketahui.' Beliau hanya menafikan pengetahuan tentang kaifiyah istiwa', bukan pengetahuan tentang istiwa' itu sendiri. Ini adalah keadaan semua yang Allah sifatkan untuk diri-Nya. Jika seseorang bertanya tentang firman Allah: **"Sesungguhnya Aku bersama kamu berdua, Aku mendengar dan melihat"** *(Tha-ha: 46): bagaimana Allah mendengar, dan bagaimana Allah melihat? Kita akan menjawab: mendengar dan melihat itu diketahui, sedangkan kaifiyah-nya tidak diketahui. Dan jika seseorang bertanya: bagaimana Allah berbicara kepada Musa dengan sungguh-sungguh? Kita akan menjawab: berbicara itu diketahui, sedangkan kaifiyah-nya tidak diketahui.*

Selain itu, mereka yang berpendapat demikian dari kalangan sahabat kami dan lainnya dari ahlus sunnah mengakui bahwa Allah berada di atas Arsy secara hakiki, dan bahwa Zat-Nya berada di atas zat Arsy. Mereka tidak mengingkari makna istiwa' dan tidak menganggapnya termasuk mutasyabihat yang sama sekali tidak

diketahui maknanya. Kemudian para Salaf sepakat dalam menafsirkannya sesuai dengan mazhab ahlus sunnah: sebagian berkata: 'Meninggi di atas Arsy, tinggi di atas Arsy,' dan sebagian lainnya dengan ungkapan-ungkapan lain. Hal ini telah tetap dari para Salaf; Al-Bukhari menyebutkan sebagiannya dalam Shahih-nya di akhir Kitab al-Radd 'ala al-Jahmiyyah."

Penafsiran-penafsiran Salaf terhadap makna-makna sifat-sifat Allah Ta'ala menunjukkan secara pasti bahwa yang mereka maksud dengan membiarkan sifat-sifat adalah menyerahkan (tafwidh) kaifiyah yang tidak diketahui kecuali oleh Allah Ta'ala. Adapun makna-maknanya, mereka memahaminya.

3. Adapun perkataan mereka bahwa para Salaf tidak memahami dari teks-teks tersebut apa pun yang menunjukkan tajsim atau bahwa Zat Allah Ta'ala berada di atas Arsy—dalam masalah ketinggian (uluw) dan istiwa'—maka Syaikhul Islam membantahnya dari beberapa sisi:

a. *"Pertama: dikatakan bahwa dengan anggapan ini, maka makna lahir yang tampak dari teks-teks tersebut bukan menetapkan ketinggian di atas alam dan sifat-sifat, dan tidak boleh dikatakan bahwa makna lahir teks-teks ini bukan yang dimaksud, dan tidak pula bahwa telah terjadi pertentangan antara dalil-dalil naqliyah dan aqliyah. Sebab jika diandaikan bahwa teks-teks itu tidak menunjukkan penetapan—baik secara pasti maupun secara lahir—maka gugurlah anggapan bahwa dalam makna lahirnya terdapat sesuatu yang dipahami sebagai penetapan.*

Sudah dimaklumi bahwa hal ini bertentangan dengan pendapat semua golongan, baik dari kalangan yang menetapkan maupun yang menafikan, bahkan dari para filosof yang berpendapat

tentang keazalian alam dan pengingkaran kebangkitan jasmani; mereka pun mengakui—sebagaimana diakui oleh seluruh makhluk—bahwa makna lahir yang dipahami dari teks-teks tersebut adalah penetapan sifat-sifat."

b. *"Sisi kedua: dikatakan bahwa tafsir-tafsir yang tetap dan mutawatir dari para sahabat dan tabiin menunjukkan bahwa mereka hanya memahami dari teks-teks tersebut penetapan. Bahkan tidak terdapat satu pun nukilan mutawatir yang tersebar luas dari sahabat dan tabiin yang sesuai dengan pendapat para penafi. Barangsiapa yang memperhatikan kitab-kitab yang memuat atsar sahabat dan tabiin, bahkan kitab-kitab yang memuat sunnah—dari: Kitab al-Sunnah wa al-Radd 'ala al-Jahmiyyah karya Al-Atsram, karya Abdullah bin Ahmad, 'Utsman bin Sa'id Al-Darimi, Muhammad bin Ismail Al-Bukhari… [Syaikhul Islam menyebutkan sejumlah besar imam sunnah dan kitab-kitab mereka]… ia akan mendapati dari atsar-atsar yang tetap dan mutawatir dari sahabat dan tabiin apa yang dengannya ia mengetahui secara pasti bahwa sahabat dan tabiin berpendapat sesuai dengan konsekuensi dan kandungan teks-teks tersebut, dan bahwa mereka berpegang pada pendapat ahlul itsbat yang menetapkan ketinggian Allah di atas makhluk-Nya, menetapkan kemungkinan melihat-Nya, dan berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah kalam-Nya yang bukan makhluk yang terpisah dari-Nya.*

Hal ini menjadi dalil dari dua sisi:

Pertama: dari sisi ijma' Salaf, karena tidak mungkin mereka semua sepakat dalam kesalahan pada masalah-masalah furu', apalagi pada masalah-masalah ushul.

Kedua: dari sisi bahwa mereka berpendapat sesuai dengan kandungan dan makna teks-teks, bukan memahami dari teks-teks itu sesuatu yang bertentangan dengan hal itu."

Dari uraian di atas jelaslah bahwa para Salaf memahami dari teks-teks uluw dan istiwa' suatu penetapan, dan ini membatalkan pendapat mereka yang mengklaim bahwa Salaf adalah penganut tafwidh.

4. Adapun argumen mereka dengan ayat Ali Imran dan waqaf pada lafaz **"kecuali Allah"**—sudah dimaklumi bahwa para teolog tersebut lebih memilih bacaan lainnya dengan washl (menyambungkan) agar mereka dapat membolehkan takwil menurut istilah mereka yang belakangan. Sudah dimaklumi pula bahwa mereka yang waqaf pada lafal jalalah bermaksud takwil yang berarti hakikat dan tujuan akhir. Sudah dimaklumi pula bahwa kaifiyah asma' dan sifat Allah itu adalah urusan Zat-Nya yang tidak diketahui kecuali oleh Allah, dan ini termasuk tafwidh kaifiyah yang merupakan bagian dari mazhab Salaf dalam masalah sifat. Perincian pembahasan masalah takwil telah disebutkan pada cabang sebelumnya.

Masalah tafwidh ini dibangun di atas masalah mutasyabihat dan hal-hal yang berkaitan dengannya, sebagaimana telah dirinci sebelumnya, bahwa tidak boleh ada dalam Kitab Allah Ta'ala sesuatu yang sama sekali tidak dapat kita ketahui.

Tafwidh yang diklaim oleh mereka berujung pada ketidakmampuan kita memahami Kitab Allah dan tidak dapat membedakan antara satu ayat dengan ayat lainnya; kita hanya akan membacanya seperti orang asing yang sama sekali tidak

mengetahui bahasa Arab. Dan ini berujung pada kesesatan dan ilhadisme.

Syaikhul Islam memiliki bantahan-bantahan lain secara global terhadap penganut tafwidh. Di antaranya adalah apa yang beliau sebutkan dalam rangka membantah orang-orang yang berpendapat tentang pertentangan akal dan naql, dan bahwa ujung dari apa yang mereka capai dalam memahami kalam Allah dan Rasul-Nya adalah takwil atau tafwidh. Beliau membantahnya dengan berkata:

"Adapun tafwidh: maka sesungguhnya sudah dimaklumi bahwa Allah Ta'ala memerintahkan kita untuk merenungkan Al-Qur'an, untuk memahami, mengetahui, dan menghayatinya.

Selain itu, khitab (firman) yang dimaksudkan untuk petunjuk dan penjelasan bagi kita, serta mengeluarkan kita dari kegelapan menuju cahaya—jika apa yang disebutkan di dalamnya dari teks-teks makna lahirnya adalah batil dan kufur, dan tidak dikehendaki dari kita untuk mengetahui makna lahirnya maupun makna batinnya; atau dikehendaki dari kita untuk mengetahui makna batinnya tanpa ada penjelasan dalam khitab tersebut—maka dalam kedua kemungkinan tersebut kita tidak dituju dengan sesuatu yang menjelaskan kebenaran di dalamnya, dan kita pun tidak mengetahui bahwa kandungan khitab ini adalah batil dan kufur.

Hakikat pendapat mereka tentang Yang berbicara kepada kita adalah bahwa Dia tidak menjelaskan kebenaran dan tidak mengungkapkannya, meskipun Dia memerintahkan kita untuk meyakininya. Dan bahwa apa yang Dia firmankan kepada kita, yang Dia perintahkan untuk diikuti dan dikembalikan kepadanya, tidak menjelaskan kebenaran dan tidak mengungkapkannya, bahkan

makna lahirnya menunjukkan kekufuran dan kebatilan, dan Dia menghendaki agar kita tidak memahami apa pun darinya, atau agar kita memahami darinya sesuatu yang tidak ada dalilnya di sana. Semua ini adalah sesuatu yang secara pasti diketahui bahwa Allah dan Rasul-Nya terhindar darinya, dan bahwa ini termasuk jenis perkataan ahli tahrif dan ilhadisme." Kemudian beliau menyebutkan bahwa hal ini menjadi sebab keberanian kaum mulhid terhadap mereka dalam masalah-masalah kebangkitan dan lainnya.

Para penganut tafwidh terbagi menjadi dua kelompok:

Kelompok yang mengatakan bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengetahui makna-makna teks-teks mutasyabihat, tetapi tidak menjelaskan kepada manusia maksudnya dan tidak mengungkapkannya kepada mereka.

Kelompok yang mengatakan—dan mereka adalah para tokoh besar ahli kalam yang condong kepada pendapat para filosof—bahwa makna-makna teks-teks yang musykil dan mutasyabihat ini tidak diketahui kecuali oleh Allah, dan bahwa makna yang Allah kehendaki darinya adalah apa yang mewajibkan untuk memalingkannya dari makna lahirnya. Menurut pendapat kelompok ini, para nabi dan rasul tidak mengetahui makna-makna dari apa yang diturunkan kepada mereka.

Tidak diragukan lagi bahwa ini adalah kesesatan yang nyata dan pencacatan terhadap Al-Qur'an dan para nabi.

Masalah Kedua: Kaidah-Kaidah Umum dalam Bantahan Syaikhul Islam terhadap Kaum Asy'ariyah tentang Sifat-Sifat yang Mereka Nafikan

Pada masalah pertama telah dibahas argumen-argumen kaum Asy'ariyah tentang sifat-sifat yang mereka nafikan, beserta syubhat-syubhat yang mereka kemukakan. Di antaranya:

1. Dalil-dalil dan hujjah-hujjah rasional mereka, seperti: dalil a'radh (aksiden), hujjah tajsim dan tarkib (susunan), dan hujjah ikhtishash (pengkhususan).

2. Sikap mereka terhadap dalil-dalil sam'iyah (naqliyah) yang menunjukkan penetapan sifat-sifat. Melalui hal itu telah dipaparkan masalah-masalah seperti: masalah hadis ahad dan kehujjahannya dalam akidah, masalah mutasyabihat dan apakah sifat-sifat termasuk di dalamnya, masalah takwil dan majaz, serta masalah tafwidh dan bantahan atas klaim mereka bahwa itu adalah hakikat mazhab Salaf.

Pembahasan terperinci sebelumnya tentang semua ini menunjukkan bahwa apa yang dijadikan sandaran oleh kaum Asy'ariyah—dan lainnya—berupa dalil-dalil rasional dan lainnya dalam menetapkan metodologi mereka dalam bab asma' dan sifat adalah batil, bertentangan dengan dalil-dalil Kitab dan Sunnah serta perkataan Salaf. Ini saja sudah cukup untuk membantah mereka dan menunjukkan kontradiksi serta kebatilan pendapat-pendapat mereka yang menyalahi mazhab Salaf.

Syubhat-syubhat—atau hujjah-hujjah—yang saling diwariskan oleh kaum Asy'ariyah satu sama lain, yang semakin diperkuat dan diperinci oleh generasi belakangan mereka, telah dicurahkan oleh Syaikhul Islam—semoga Allah merahmatinya dan membalasnya dengan pahala yang berlimpah—upaya yang sangat besar untuk menghancurkannya dan mengungkap hakikat serta kesamaran-kesamarannya.

Meskipun Syaikhul Islam telah membantah dalil-dalil—atau syubhat-syubhat—tersebut, namun beliau menambahkan kejelasan dengan menetapkan beberapa prinsip penting dan kaidah-kaidah bermanfaat yang menunjukkan kebenaran mazhab Salaf dan kebatilan mazhab para teolog tersebut. Di antara kaidah-kaidah terpenting yang beliau tetapkan adalah:

1. Bahwa mazhab Salaf adalah yang paling selamat, paling berpengetahuan, dan paling bijaksana.

2. Bahwa dalam Kitab dan Sunnah terdapat apa yang mencukupi dari ilmu kalam yang tercela yang diada-adakan oleh mereka.

3. Bahwa tidak ada pertentangan antara akal dan naql.

4. Bahwa perkataan tentang sebagian sifat sama halnya dengan perkataan tentang sebagian yang lainnya.

Tiga kaidah pertama telah dirinci sebelumnya. Tersisa pembahasan kaidah keempat yang berkaitan dengan topik penelitian ini. Oleh karena itu, dengan pertolongan Allah akan dijelaskan perkataannya lebih lanjut.

Kaidah: Perkataan tentang Sebagian Sifat Sama Halnya dengan Perkataan tentang Sebagian yang Lain

Prinsip atau kaidah ini merupakan salah satu prinsip dan kaidah terbesar dalam bab asma' dan sifat. Ia juga merupakan yang terpenting dalam mengungkap kontradiksi lawan-lawan dari kalangan ahli kalam—pada berbagai tingkatan dan derajat mereka dalam bab ini. Selain itu, kaidah ini mengandung aspek-aspek agung dalam meyakinkan orang yang masih ragu tentang

kebenaran mazhab Salaf, atau yang dihinggapi keraguan atau syubhat dari apa yang disebarkan oleh ahli kalam dalam buku-buku dan tulisan-tulisan mereka.

Kaidah ini — sejauh yang saya ketahui — belum pernah dibahas secara mendalam oleh siapa pun sebelum Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah. Meskipun sebagian kalangan Asy'ariyah pernah menyinggungnya secara sekilas — karena mereka merasakan adanya kontradiksi — atau sebagian Ahlus Sunnah menyebutnya karena mereka meyakini adanya pertentangan pada lawan-lawan mereka, namun pembahasan dengan kekuatan, kejelasan, dan daya argumentasi seperti ini adalah sesuatu yang Allah anugerahkan kepada imam ini. Dan Dia, Maha Suci lagi Maha Tinggi, yang melimpahkan karunia kepada hamba-hamba-Nya sekehendak-Nya. Maka bagi-Nya segala pujian dan anugerah.

Sebelum memasuki rincian pokok bahasan ini — atau kaidah ini — dapat dirangkum kandungan pokok-pokok dan kaidah-kaidahnya sebagai berikut:

1. Barang siapa menolak sebagian sifat dan menetapkan sebagian yang lain, maka konsekuensi logis yang berlaku pada apa yang ia tetapkan sama dengan konsekuensi yang berlaku pada apa yang ia tolak.
2. Ketiadaan dalil tertentu tidak mengharuskan ketiadaan hal yang ditunjuknya, karena boleh jadi hal itu telah ditetapkan dengan dalil lain selain dalil ini.
3. Setiap orang yang menakwilkan suatu sifat, maka konsekuensi dari apa yang ia takwilkan sama dengan konsekuensi yang saya yakini berlaku pada apa yang ia lari darinya.

4. Penunjukan dalil naql (wahyu) dan akal terhadap sifat-sifat itu adalah satu: jika naql telah menunjukkan tujuh sifat, maka ia pun menunjukkan sifat-sifat lainnya, dan cara penunjukan serta kekuatan teksnya adalah sama.

Demikian pula jika akal menunjukkan tujuh sifat, maka akal pun dapat menunjukkan sifat-sifat lain yang ditolak oleh mereka.

5. Apa yang dikatakan oleh orang Asy'ari kepada Mu'tazilah dalam masalah nama-nama Allah, hal yang sama dapat dikatakan kepadanya.

6. Pokok bahasan ini dapat digunakan untuk membantah semua golongan yang menolak sifat-sifat Allah:

a. Golongan Asy'ariyah yang menetapkan sebagian sifat dan menolak sebagian lainnya.

b. Golongan Mu'tazilah yang menetapkan nama-nama Allah namun menolak sifat-sifat-Nya.

c. Golongan Jahmiyah yang menolak nama-nama dan sifat-sifat Allah, namun mengakui bahwa Allah adalah sesuatu dan bahwa Dia ada.

d. Golongan ghulat (ekstrem) yang meniadakan dua hal yang saling bertentangan sekaligus.

Syaikhul Islam menggunakan pokok bahasan ini untuk membantah semua golongan tersebut dan menjelaskan kontradiksi mereka. Adapun mengenai kaum Asy'ariyah — yang menjadi inti pembahasan ini — maka dapat dijelaskan metode beliau dalam menetapkan pokok bahasan ini dengan menyebutkan salah satu bantahan umum beliau, kemudian beberapa contoh

yang dikemukakan Syaikhul Islam dalam mendiskusikan mereka berdasarkan pokok bahasan tersebut.

Telah disebutkan sebelumnya — dalam pembahasan tentang nama-nama Allah — bahwa kaum Asy'ariyah, meskipun menetapkan nama-nama Allah secara global, namun mereka menakwilkan — pada sebagian nama-nama itu — apa yang ditunjukkannya dari sifat-sifat. Misalnya, mereka menetapkan nama-nama Allah yang Maha Tinggi: Ar-Rahim, Al-'Aliy, dan Al-Wadud, namun ketika mereka menafsirkannya, mereka menakwilkannya sebagaimana mereka menakwilkan sifat rahmat, ketinggian, dan kecintaan, serta sifat-sifat lainnya. Adapun nama Al-'Alim dan Al-Qadir, mereka tidak menakwilkannya. Demikian pula dalam hal sifat, mereka menetapkan sifat mendengar (sama'), melihat (bashar), berbicara (kalam), dan berkehendak (iradah), namun menakwilkan sifat-sifat lain seperti rahmat, ridha, marah, dan sebagainya.

Maka Syaikhul Islam menjelaskan kontradiksi mereka dalam semua itu dan berkata: "Barang siapa mengakui pemahaman sebagian makna nama-nama dan sifat-sifat, namun tidak sebagian lainnya, maka dikatakan kepadanya: apa perbedaan antara apa yang kamu tetapkan dengan apa yang kamu tolak, atau kamu menahan diri dari menetapkan maupun menolaknya? Karena perbedaan itu: entah dari sisi naql (dalil wahyu), atau dari sisi akal — bahwa salah satu dari dua makna itu boleh atau wajib ditetapkan tanpa yang lain. Kedua alasan ini batil pada kebanyakan tempat:

Adapun yang pertama: penunjukan Al-Qur'an bahwa Allah itu Ar-Rahman, Ar-Rahim, Al-Wadud, As-Sami', Al-Bashir, Al-'Aliy, Al-'Azhim adalah sama seperti penunjukannya bahwa Dia Al-'Alim dan Al-Qadir — tidak ada perbedaan di antara keduanya dari sisi teks.

Demikian pula penyebutan rahmat-Nya, kecintaan-Nya, dan ketinggian-Nya adalah sama seperti penyebutan kehendak dan iradah-Nya.

Adapun yang kedua: dikatakan kepada orang yang menetapkan sesuatu dan menolak yang lain — mengapa kamu menolak, misalnya, hakikat rahmat-Nya dan kecintaan-Nya, dan kamu kembalikan itu kepada iradah-Nya?

Jika ia berkata: karena makna yang dipahami dari rahmat adalah kelembutan hati yang mustahil bagi Allah.

Dikatakan kepadanya: dan makna yang dipahami dari iradah pada kita adalah kecenderungan hati yang juga mustahil bagi Allah.

Jika ia berkata: iradah-Nya tidak sejenis dengan iradah makhluk-Nya.

Dikatakan kepadanya: demikian pula rahmat-Nya tidak sejenis dengan rahmat makhluk-Nya, begitu pula kecintaan-Nya.

Jika ia berkata — dan inilah hakikat perkataannya —: aku tidak menetapkan iradah dan selainnya berdasarkan naql, melainkan aku menetapkan ilmu, qudrah, dan iradah berdasarkan akal. Demikian pula sama', bashar, dan kalam — menurut salah satu dari dua jalan —; karena akal menunjukkan qudrah, keteraturan (ihkam) menunjukkan ilmu, dan pengkhususan (takhshish) menunjukkan iradah.

Dikatakan kepadanya: jawabannya dari tiga sisi:

Pertama: bahwa pemberian nikmat (an-ni'am), kebaikan (al-ihsan), dan pengangkatan kesulitan (kasyf adh-dhurr), juga menunjukkan rahmat — sebagaimana penunjukan takhshish

terhadap iradah. Dan pendekatan serta pemilihan, serta berbagai jenis takhshish yang hanya berasal dari Zat yang mencintai, menunjukkan kecintaan. Adapun takhshish secara mutlak menunjukkan iradah, sedangkan takhshish dengan pemberian nikmat adalah takhshish yang khusus, dan takhshish dengan pendekatan dan pemilihan adalah kedekatan yang khusus. Apa yang ditempuh dalam jalur iradah, ditempuh pula dalam hal seperti ini.

Kedua: dikatakan kepadanya: andaikan akal tidak menunjukkan ini, maka ia pun tidak menolaknya kecuali dengan hal yang serupa dengan apa yang digunakannya untuk menolak iradah. Dan naql adalah dalil yang berdiri sendiri — bahkan ketenangan bertumpu padanya dalam keadaan sempit ini lebih besar, dan penunjukannya lebih sempurna. Maka untuk alasan apa kamu menolak hal yang ditunjukkannya, atau berhenti, dan kamu kembalikan semua sifat-sifat ini — kecuali iradah — padahal teks-teks tidak membedakan? Maka tidak ada hujah yang dikemukakan kecuali dapat ditandingi dengan yang serupa dalam penetapan iradah yang melebihi sekadar perbuatan."

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan sebuah contoh tentang apa yang mungkin terjadi dalam perdebatan antara kaum Asy'ariyah dan Jahmiyah-Mu'tazilah yang mengingkari sifat iradah, dan beliau berkata:

"**Ketiga:** dikatakan kepadanya — yakni kepada orang Asy'ari — jika orang Jahmi atau Mu'tazili berkata: iradah tidak memiliki makna selain ketiadaan paksaan, atau perbuatan itu sendiri beserta perintahnya, dan ia beranggapan bahwa menetapkan iradah mengandung kerusakan — baik jika ia mengatakan iradah itu qadim, maupun jika ia mengatakan iradah itu hadits (baru) ...

Maka jawabannya — yakni jawaban orang Asy'ari kepada Mu'tazili-Jahmi — adalah: bahwa apa yang ia klaim mustahil dari penetapan sifat-sifat itu tidaklah mustahil, dan teks telah menunjukkannya, begitu pula akal. Maka apabila lawan — yakni Mu'tazili — mulai membantah penunjukan teks atau akal, ia dianggap sebagai orang yang bersilat lidah atau pemutarbalik fakta — yakni itulah penilaian orang Asy'ari terhadap Mu'tazili. [Maka Ahlus Sunnah berkata kepada orang Asy'ari:] Dan hal yang sama persis ini ada pada sifat rahmat, kecintaan, ..."

Syaikhul Islam pun menyelesaikan diskusi untuk menjelaskan kebatilan mazhab Mu'tazilah, Jahmiyah, dan selain mereka, kemudian beliau menyampaikan ucapan ringkas yang penting, seraya berkata:

"Inti dari pembicaraan ini: bahwa kebanyakan orang yang menolak dan menetapkan sesuatu dari apa yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan Sunnah, pasti akan menetapkan sesuatu karena adanya faktor pendorong dan tiadanya penghalang, serta menolak sesuatu karena adanya penghalang, atau karena tidak adanya faktor pendorong, atau ia berhenti jika menurutnya tidak ada faktor pendorong maupun penghalang.

Maka dijelaskan kepadanya bahwa faktor pendorong pada apa yang ia tolak itu ada, sebagaimana ia ada pada apa yang ia tetapkan — entah dari semua sisi, atau dari sisi yang mengharuskan penetapan. Maka jika faktor pendorong di sana benar, maka demikian pula di sini. Jika tidak, maka penolakan terhadap faktor pendorong itu sejenis dengan penolakan terhadap yang ini.

Adapun penghalang, maka dijelaskan bahwa penghalang yang ia bayangkan pada apa yang ia tolak itu sejenis dengan penghalang yang ia bayangkan pada apa yang ia tetapkan. Maka jika kemustahilan yang dibayangkan itu ada pada dua keadaan sekaligus, ia tidak akan terlepas dari kerugiannya dengan menetapkan salah satu dan menolak yang lain. Karena jika itu benar, maka ia menolak keduanya. Dan jika itu batil, maka ia tidak menolak satu pun. Maka ia harus menyamakan antara dua perkara itu dalam penetapan dan penolakan. Dan tidak ada jalan untuk menolak, maka penetapan adalah yang wajib.

Inilah inti dari ilzam (pembuktian konsekuensi logis) bagi orang yang menetapkan sesuatu, dan tidak ada seorang pun kecuali ia pasti harus menetapkan sesuatu, atau wajib atasnya untuk menetapkannya."

Kemudian Syaikhul Islam memberikan satu contoh dalam membantah Asy'ariyah belakangan — yang telah dinukil sebelumnya ketika membahas syubhat tentang tarkib (susunan/komposisi).

Setelah mukadimah umum ini, dapat disebutkan contoh-contoh penerapan Syaikhul Islam terhadap pokok bahasan ini dalam bantahan dan diskusinya dengan kaum Asy'ariyah, di antaranya:

1. Jika tajsim (penggambaran fisik) merupakan konsekuensi dari sebagian sifat, maka ia pun merupakan konsekuensi dari sifat-sifat yang telah kalian tetapkan. Sebaliknya, jika tajsim bukan merupakan konsekuensi dari sifat-sifat yang kalian tetapkan, maka ia pun tidak menjadi konsekuensi dari sifat-sifat yang kalian tolak. Kesimpulannya: kalian harus menetapkan semua sifat karena

tidak mengharuskan tajsim, atau menolak semuanya karena mengharuskan tajsim.

Hal ini berlaku pada semua sifat yang ditolak oleh Asy'ariyah belakangan, seperti sifat ridha, marah, rahmat, wajah, tangan, istiwa', kedatangan (al-maji'), dan sebagainya.

Syaikhul Islam memulai penetapan hal ini dengan menyebutkan bahwa para penolak sifat dari kalangan Mu'tazilah, Jahmiyah, Qaramithah, Bathiniyah, dan filosof yang sependapat dengan mereka, berkata: "Jika kalian mengatakan bahwa Al-Qur'an tidak makhluk, dan bahwa Allah memiliki ilmu, qudrah, dan iradah, maka kalian telah mengatakan tajsim. Karena dalil akal telah menunjukkan bahwa ini mengimplikasikan tajsim, sebab hal-hal ini adalah makna-makna yang tidak berdiri sendiri, melainkan hanya dapat berdiri dengan yang lain — entah disebut sifat, 'aradh, atau lainnya. Mereka berkata: dan kami tidak dapat memahami berdirinya suatu makna kecuali pada jasad, maka menetapkan makna yang berdiri pada selain jasad adalah sesuatu yang tidak dapat dipahami akal."

Inilah ringkasan syubhat dan argumentasi para penolak semua sifat, tanpa membedakan antara sifat-sifat ma'ani (makna) dan lainnya.

Dalam keadaan seperti ini, orang Asy'ari akan mengalahkan mereka dengan argumen bahwa mereka menetapkan nama-nama Allah dan hal itu tidak mengharuskan tajsim — demikian pula sifat-sifat yang ia tetapkan. Ia berkata: "Bahkan makna-makna ini dapat berdiri pada selain jasad, sebagaimana pada kami dan pada kalian terdapat penetapan bahwa Allah Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, bukan jasad."

Ini adalah jawaban yang benar. Oleh karena itu, orang yang menetapkan semua sifat yang disebutkan dalam dalil akan berkata kepada orang Asy'ari — mengomentari jawabannya yang lalu kepada para penolak semua sifat —: "Demikian pula sifat ridha, marah, wajah, tangan, istiwa', kedatangan, dan sifat-sifat lainnya — tetapkan pula sifat-sifat ini, dan katakanlah: bahwa sifat-sifat itu berdiri pada selain jasad."

Pada saat itu kaum Asy'ariyah akan membantah seraya berkata: "Tidak dapat dipahami ridha dan marah kecuali apa yang berdiri pada hati yang berupa jasad. Dan tidak dapat dipahami wajah dan tangan kecuali apa yang merupakan bagian dari jasad."

Maka Ahlus Sunnah menjawab mereka: "Demikian pula tidak dapat dipahami ilmu kecuali apa yang berdiri pada jasad, tidak dapat dipahami qudrah kecuali apa yang berdiri pada jasad, dan tidak dapat dipahami sama', bashar, dan kalam kecuali apa yang berdiri pada jasad. Maka bagaimana kalian membedakan antara dua hal yang semisal? Kalian berkata: bahwa ini dapat berdiri pada selain jasad, sedangkan itu tidak dapat berdiri kecuali pada jasad, padahal keduanya dalam akal adalah sama."

Hal ini tidak dapat dielakkan oleh kaum Asy'ariyah, karena tidak ada perbedaan antara apa yang mereka tolak dan apa yang mereka tetapkan. Syaikhul Islam merumuskannya di tempat lain dengan ungkapan lain, seraya berkata: "Sesungguhnya orang yang menolak sesuatu dari sifat-sifat karena penetapannya dianggap tajsim dan tasybih, maka orang yang menetapkan berkata kepadanya: ucapanku tentang apa yang aku tetapkan dari sifat-sifat dan nama-nama adalah seperti ucapanmu tentang apa yang kamu tetapkan dari itu. Maka jika keduanya berselisih tentang sifat-sifat khabariyah, atau al-'uluw, atau ar-ru'yah, atau

semacamnya — dan penolak berkata kepadanya: ini mengharuskan tajsim dan tasybih, karena tidak dapat dipahami apa yang demikian itu kecuali jasad — maka orang yang menetapkan berkata: tidak dapat dipahami apa yang memiliki hayat, ilmu, qudrah, sama', bashar, kalam, dan iradah kecuali jasad. Maka jika kamu boleh menetapkan sifat-sifat ini dan berkata: yang disifati dengannya bukan jasad — maka aku pun boleh seperti apa yang kamu bolehkan dari penetapan sifat-sifat itu, sementara yang disifati dengannya bukan jasad. Maka boleh saja ditetapkan sesuatu yang bernama dengan nama-nama ini namun bukan jasad. Jika ia berkata: ini adalah makna-makna sedangkan itu adalah bagian-bagian. Maka dikatakan kepadanya: ridha, marah, cinta, dan benci adalah makna-makna; sedangkan tangan dan wajah — meskipun bagian — namun sama', bashar, dan kalam adalah 'aradh yang tidak berdiri kecuali pada jasad. Maka jika kamu boleh menetapkannya padahal ia bukan 'aradh dan tempatnya bukan jasad, maka aku pun boleh menetapkan ini padahal ia bukan bagian-bagian."

Kaum Asy'ariyah pun membantah dan berkata: "Marah adalah mendidihnya darah hati karena menginginkan pembalasan. Dan wajah adalah yang memiliki hidung, dua bibir, lidah, dan pipi, atau semacam itu."

Maka orang-orang yang menetapkan sifat menjawab mereka: "Jika yang kalian maksud adalah marahnya hamba dan wajahnya hamba, maka padanannya adalah dikatakan kepada kalian: dan tidak dapat dipahami bashar kecuali apa yang ada pada lemak mata, dan tidak dapat dipahami sama' kecuali apa yang ada pada lubang telinga, dan tidak dapat dipahami kalam kecuali apa yang ada pada dua bibir dan lidah, dan tidak dapat dipahami iradah

kecuali apa yang ada untuk mendapatkan manfaat atau menolak mudharat. Sedangkan kalian menetapkan bagi Allah sama', bashar, kalam, dan iradah yang berbeda dengan sifat-sifat hamba. Maka jika apa yang kalian tetapkan itu serupa dengan sifat-sifat hamba, niscaya kalian terjatuh pada tamtsil (penyerupaan) dalam semuanya. Dan jika kalian menetapkannya dengan cara yang sesuai dengan keagungan Allah Yang Maha Tinggi — tanpa menyerupai sifat-sifat makhluk — maka tetapkanlah semuanya dengan cara yang layak ini, dan tidak ada perbedaan antara satu sifat dengan sifat lainnya. Karena apa yang kalian tolak dari sifat-sifat itu memiliki padanan dengan apa yang kalian tetapkan.

Maka kalian harus: entah meniadakan semuanya — dan ini mustahil — atau menyerupakannya dengan makhluk — dan ini pun mustahil — atau menetapkan semuanya dengan cara yang khusus bagi-Nya yang tidak diserupai oleh siapa pun. Dan dalam keadaan seperti ini tidak ada perbedaan antara satu sifat dengan sifat lainnya. Maka membedakan antara keduanya dengan menetapkan salah satu dan menolak yang lain demi menghindari tasybih dan tajsim adalah ucapan yang batil, yang mengandung pembedaan antara dua hal yang semisal, dan kontradiksi dalam dua pernyataan."

Diskusi ini tidak memerlukan komentar tambahan, karena kontradiksinya jelas dalam pembedaan mereka antara apa yang mengharuskan tajsim dan tasybih dengan apa yang tidak mengharuskannya. Karena semua sifat ini disandang oleh makhluk — maka jika sebagiannya mengharuskan tasybih, maka yang lainnya pun demikian. Dan jika sebagiannya tidak mengharuskan, maka yang lainnya pun tidak.

Oleh karena itu, kaum Asy'ariyah dalam pembedaan ini kembali kepada dalil akal, seraya berkata: apa yang ditunjukkan akal wajib ditetapkan, dan apa yang tidak ditunjukkan akal wajib ditolak, atau setidaknya ditangguhkan.

Orang Asy'ari berkata — menjelaskan alasan pembedaannya antara penetapan tujuh sifat dan penolakan sifat selainnya —: "Sifat-sifat itu aku tetapkan dengan akal, karena perbuatan yang baru menunjukkan qudrah, takhshish menunjukkan iradah, ihkam menunjukkan ilmu, dan sifat-sifat ini mengharuskan hayat, sedangkan yang hidup tidak lepas dari sama', bashar, dan kalam, atau kebalikannya."

Di sini Syaikhul Islam menyebutkan bahwa para pembela penetapan sifat memiliki beberapa jawaban:

Pertama: bahwa ketiadaan dalil tertentu tidak mengharuskan ketiadaan hal yang ditunjuknya. Ini dibangun di atas persoalan yang sangat jelas, yang diakui oleh setiap orang berakal, yaitu bahwa ketiadaan pengetahuan bukanlah pengetahuan tentang ketiadaan. Ketidaktahuanku tentang keberadaan suatu kitab, atau sebuah kota yang tersembunyi, atau keberadaan seseorang — tidak berarti bahwa hal-hal itu tidak ada. Bahkan boleh jadi ada, dan orang lain mengetahuinya. Maka ketidaktahuanku tentangnya bukanlah pengetahuan tentang ketiadaannya. Dan jika ada manusia yang mengingkari hal ini, ia akan dianggap sebagai orang yang paling bodoh.

Oleh karena itu dikatakan kepada kaum Asy'ariyah: ketiadaan dalil tertentu — yaitu dalil akal yang kalian katakan tidak menunjukkan sifat-sifat selain tujuh sifat — tidak mengharuskan ketiadaan hal yang ditunjuknya yaitu sifat-sifat yang tersisa.

"Andaikan jalan yang kamu tempuh dari dalil akal tidak menetapkannya, maka ia pun tidak menafikannya. Dan kamu tidak berhak menafikannya tanpa dalil, karena orang yang menafikan pun harus mendatangkan dalil sebagaimana orang yang menetapkan."

Kedua: dikatakan: jika dalil akal tidak menetapkan sifat-sifat ini — dan ketidakmampuannya menetapkannya bukanlah dalil atas penafiannya — maka ada dalil lain yang menunjukkannya, yaitu dalil naql (wahyu). "Dan tidak ada penentang dari sisi akal maupun naql yang menandinginya, maka wajib menetapkan apa yang ditetapkan oleh dalil yang selamat dari penentang yang setara."

Sisi kedua ini merupakan kelanjutan dari sisi pertama, oleh karena itu keduanya digabungkan dalam satu sisi dalam kitab At-Tadmuriyah, dan dipisahkan dalam Majmu' Al-Fatawa.

Ketiga: "dikatakan: dapat ditetapkan sifat-sifat ini dengan cara yang serupa dengan apa yang ditetapkan sifat-sifat itu dari dalil-dalil akal. Maka dikatakan: memberikan manfaat kepada hamba-hamba dengan berbuat baik kepada mereka menunjukkan rahmat, sebagaimana penunjukan takhshish terhadap masyiah. Dan memuliakan orang-orang yang taat menunjukkan kecintaan kepada mereka, dan menghukum orang-orang kafir menunjukkan kebencian terhadap mereka — sebagaimana yang telah ditetapkan dari bukti nyata dan khabar tentang pemuliaan wali-wali-Nya dan penghukuman musuh-musuh-Nya. Dan tujuan-tujuan terpuji dalam perintah-perintah dan aturan-aturan-Nya — yaitu akibat-akibat terpuji yang menjadi ujung dari perintah dan aturan-Nya — menunjukkan hikmah-Nya yang agung, sebagaimana takhshish menunjukkan masyiah, bahkan lebih kuat, karena kuatnya 'illah ghayah (sebab tujuan). Oleh karena itu, apa yang terdapat dalam

Al-Qur'an berupa penjelasan tentang nikmat-nikmat dan hikmah-hikmah dalam makhluk-Nya lebih banyak daripada apa yang terdapat dalam Al-Qur'an berupa penjelasan tentang penunjukannya terhadap semata-mata kehendak."

Tidak ada perbedaan antara argumentasi mereka dengan akal atas iradah dan ilmu, dengan argumentasi orang lain dengan akal atas kecintaan, kebencian, hikmah, rahmat, dan sebagainya.

Ketiga aspek ini menjelaskan bahwa pendalilan mereka dengan argumen akal terhadap tujuh sifat tidak berarti menafikan sifat-sifat lain yang telah tetap. Namun seandainya al-Asy'ari kembali berkata: "Memang benar saya menetapkan sifat-sifat ini berdasarkan akal, namun saya juga menafikan selain sifat-sifat tersebut berdasarkan akal karena ia mengharuskan adanya jisim." Maka dalam hal ini, pembicaraan kembali kepada apa yang telah disebutkan di awal diskusi ini, dan dikatakan kepadanya: "Perkataan tentang sifat-sifat yang kamu nafikan sama seperti perkataan tentang sifat-sifat yang kamu tetapkan; jika yang ini mengharuskan tajsim, maka demikian pula yang lainnya; dan jika yang ini tidak mengharuskan tajsim, maka demikian pula yang lainnya." Dengan demikian, klaimnya tentang pembedaan antara keduanya adalah batil dan ia bertentangan dengan dirinya sendiri sebagaimana telah dijelaskan.

Inilah contoh terpenting yang disebutkan oleh Syaikhul Islam, dan merupakan contoh yang mencakup seluruh sifat yang dinafikan oleh kaum Asy'ariyyah. Ada pula contoh-contoh lain yang kembali kepada apa yang telah lalu, di antaranya:

2. Penerapannya pada sifat Nuzul:

Syaikhul Islam berkata dalam penjelasan hadits nuzul, setelah menetapkan prinsip ini—yaitu bahwa perkataan tentang sebagian sifat sama seperti perkataan tentang sebagian yang lain: "Seperti itu pula apabila seseorang berkata: Nuzul, istiwa', dan semacamnya adalah sifat-sifat jisim; karena nuzul dan istiwa' tidak dapat dipahami kecuali untuk jisim yang tersusun, sedangkan Allah subhanahu wa ta'ala suci dari konsekuensi-konsekuensi ini, maka wajib menyucikan-Nya dari apa yang mengharuskannya. Atau apabila ia berkata: Ini adalah sifat-sifat baru, sedangkan hal-hal baru tidak dapat berdiri kecuali pada jisim yang tersusun. Demikian pula apabila ia berkata: Ridha, marah, gembira, cinta, dan semacamnya adalah sifat-sifat jisim.

Maka dikatakan kepadanya: Demikian pula iradah, sama', bashar, ilmu, dan qudrah adalah sifat-sifat jisim; karena sebagaimana kita tidak dapat memahami apa yang turun, beristiwa', marah, dan ridha kecuali suatu jisim, kita pun tidak dapat memahami apa yang mendengar, melihat, berkehendak, mengetahui, dan berkuasa kecuali suatu jisim.

Maka apabila dikatakan: Pendengaran-Nya tidak seperti pendengaran kita, penglihatan-Nya tidak seperti penglihatan kita, kehendak-Nya tidak seperti kehendak kita, demikian pula ilmu dan qudrah-Nya. Dikatakan kepadanya: Demikian pula ridha-Nya tidak seperti ridha kita, marah-Nya tidak seperti marah kita, gembira-Nya tidak seperti gembira kita, turun-Nya dan istiwa'-Nya tidak seperti turun dan istiwa' kita..." Kemudian beliau melanjutkan pembicaraan dengan redaksi yang serupa dengan sebelumnya.

3. Penafian mereka terhadap sifat 'Uluw:

Di antara syubhat kaum Asy'ariyyah dalam menafikan sifat 'uluw adalah bahwa hal itu mengharuskan Allah bersifat tersusun, terbagi-bagi, dan memiliki kadar ukuran.

Adapun bantahan Syaikhul Islam adalah dengan mewajibkan konsekuensi itu kepada mereka melalui penetapan mereka terhadap sifat-sifat, beliau berkata: "Apabila boleh mereka berkata: Sesungguhnya Yang disifati yang memiliki banyak sifat adalah satu, tidak berbilang, tidak tersusun, dan tidak terbagi; maka boleh pula dikatakan: Sesungguhnya Yang memiliki kadar ukuran adalah satu, tidak berbilang, tidak tersusun, dan tidak terbagi, sekalipun pada kedua tempat itu dimungkinkan untuk ditunjuk sesuatu darinya, namun yang ditunjuk itu bukan merupakan 'ain dari yang lain."

Kemudian Syaikhul Islam mewajibkan kepada kaum Asy'ariyyah untuk menetapkan 'uluw Allah dan berdiri-sendiri-Nya, berdasarkan apa yang juga mereka tetapkan berupa sifat-sifat yang tidak mereka jadikan sebagai 'aradh (aksiden) dan mereka mengingkari orang yang mewajibkan hal itu kepada mereka. Maka demikian pula dikatakan kepada mereka: Apabila telah tetap bahwa Allah ta'ala terpisah dari makhluk-Nya dan berdiri sendiri, hal ini tidak mengharuskan bahwa Dia adalah jisim yang tersusun. Syaikhul Islam berkata: "Maka dikatakan: Apabila yang berdiri pada selainnya—berupa hayat, ilmu, dan qudrah—sekalipun memiliki kesamaan dengan sifat-sifat lain dalam kekhususan-kekhususan ini dan tidak dianggap sebagai 'aradh menurutmu; maka demikian pula yang berdiri sendiri, sekalipun memiliki kesamaan dengan makhluk-makhluk lain yang berdiri sendiri dalam hal yang kamu sebutkan, tidak harus ia menjadi jisim yang tersusun dan terbagi. Tidak ada perbedaan antara dua bab ini sama sekali; karena yang

diketahui dari yang berdiri sendiri adalah bahwa ia adalah jisim, dan dari yang berdiri pada selainnya adalah bahwa ia adalah 'aradh, dan bahwa yang berdiri sendiri pasti ada sesuatu darinya yang terbedakan dari yang lain, sedangkan yang berdiri pada selainnya pasti butuh kepada tempat yang menopangnya. Maka apabila kamu menetapkan yang berdiri pada selainnya yang berbeda dari apa yang diketahui tentang kondisi yang berdiri sendiri dalam hal itu, maka demikian pula wajib bagimu untuk menetapkan yang berdiri sendiri yang berbeda dari apa yang diketahui tentang kondisi makhluk-makhluk yang berdiri sendiri." Seperti itu pula apa yang dikatakan bahwa pengkhususan Allah ta'ala dengan suatu sifat adalah seperti pengkhususan-Nya dengan kadar ukuran; maka bagaimana dapat membedakan antara keduanya bagi orang yang mengingkari 'uluw dan istiwa' karena keduanya mengharuskan adanya kadar ukuran. Hal ini telah dijelaskan sebelumnya ketika membahas syubhat "pengkhususan" di antara hujjah-hujjah akal kaum Asy'ariyyah tentang penafian mereka terhadap sifat-sifat yang mereka nafikan.

4. Tentang hadits al-shurah: "Allah menciptakan Adam atas surah-Nya."

Syaikhul Islam menyebutkan dalam bantahannya terhadap orang yang menakwilkannya, beliau berkata: "Hal yang dikawatirkan yang mendorong mereka menakwilkan hadits—dengan menjadikan shurah bermakna sifat, atau shurah maknawi, atau ruhani, dan semacamnya—sebenarnya berlaku pula bagi apa yang mereka tetapkan. Apabila hal seperti ini merupakan konsekuensi yang berlaku dalam dua keadaan, maka tidak boleh meninggalkan tuntutan hadits dan pemahaman darinya karenanya,

dan hal itu pun bukan sesuatu yang terlarang berdasarkan kesepakatan..."

5. Perkataan tentang nash-nash sifat sama seperti perkataan tentang nash-nash hari kebangkitan:

Maksudnya, nash-nash yang menetapkan sifat-sifat adalah seperti nash-nash yang menetapkan hari kebangkitan. Maka pembedaan kaum Asy'ariyyah—dan selain mereka—antara keduanya dengan menetapkan yang ini dan menafikan yang itu adalah suatu kontradiksi. Bahkan seharusnya mereka mengakui semua yang datang berupa sifat-sifat sebagaimana pengakuan mereka terhadap nash-nash hari kebangkitan, terlebih lagi bahwa nash-nash sifat lebih banyak. Hal ini sangat jelas.

Inilah contoh-contoh terpenting. Syaikhul Islam telah menyebutkan—dalam konteks perdebatannya—kepada kaum Asy'ariyyah dalam bantahan mereka terhadap Karramiyyah, bahwa Karramiyyah dapat membalas kaum Asy'ariyyah dengan prinsip ini. Hal ini menunjukkan kontradiksi kaum Asy'ariyyah dalam mazhab mereka dan dalam bantahan mereka terhadap lawan-lawan mereka dari kalangan Ahlul Itsbat. Setelah diskusi-diskusi global tentang syubhat-syubhat kaum Asy'ariyyah dan bantahan terhadapnya, serta penjelasan prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah yang menggugurkan mazhab mereka, kita beralih kepada beberapa diskusi terperinci tentang beberapa sifat, seperti: sifat-sifat ikhtiyariyyah, sifat-sifat khabariyyah, kalam Allah, dan sifat 'uluw.

Masalah Ketiga: Bantahan atas Mereka dalam Penafian Sifat-Sifat Ikhtiyariyyah:

Dari awal masalah ini hingga akhir pembahasan risalah, penelitian telah memasuki tahap diskusi terperinci untuk setiap sifat dan setiap aspek akidah.

Perlu disebutkan di sini betapa panjangnya pembahasan dan diskusi yang termuat dalam setiap masalah dari masalah-masalah ini. Melalui pengumpulan materi ilmiah untuk masing-masingnya—yang sangat panjang—penelitian ini berdiri di persimpangan jalan:

- Apakah mengikuti cabang-cabang dan masalah-masalah yang terpencar-pencar, beserta dalil-dalil dan diskusi-diskusi yang beragam, untuk setiap aspek dari aspek-aspek sifat dan isu-isu akidah lainnya.
- Ataukah mencukupkan diri dengan menjelaskan garis-garis besar yang mengklarifikasi manhaj Syaikhul Islam dalam masing-masingnya, dan menunda diskusi-diskusi terperinci untuk penelitian-penelitian berikutnya.

Karena pilihan pertama—meski bermanfaat dan penting—menuntut kepanjangan yang tidak biasa dalam risalah ini, ditambah sempitnya waktu dan pendeknya masa, maka saya memandang untuk menempuh pilihan kedua. Barangkali yang dapat membenarkan hal itu adalah bahwa bab-bab sebelumnya telah mencakup isu-isu terpenting yang berkaitan dengan topik risalah, di antaranya: manhajnya yang umum dalam membantah kaum Asy'ariyyah, manhajnya dalam membantah mereka tentang tauhid uluhiyyah dan rububiyyah, tentang nama-nama, tentang sifat-sifat yang mereka tetapkan, kemudian tentang hujjah-hujjah umum mereka terhadap apa yang mereka nafikan dari sifat-sifat

dan 'uluw beserta pembahasannya. Semua ini mengandung banyak masalah yang rumit yang mungkin tidak disadari oleh sebagian orang.

Oleh karena itu, sangat perlu untuk memperinci perkataan tentangnya. Adapun masalah-masalah lain seperti masalah: sifat-sifat ikhtiyariyyah, sifat-sifat khabariyyah, kalam Allah, 'uluw, qadar, dan iman, maka semua ini sudah jelas secara global, dan perselisihan kaum Asy'ariyyah dengan Ahlus Sunnah di dalamnya adalah sesuatu yang tidak asing bagi banyak penuntut ilmu, meskipun tidak terlepas dari terperinci dan kedalaman yang diminati oleh mereka yang menaruh perhatian terhadap bidang ini.

Ini adalah muqaddimah yang perlu sebelum memasuki penelitian dan diskusi yang akan datang. Dan hanya kepada Allah tempat meminta pertolongan.

Masalah sifat-sifat ikhtiyariyyah atau fi'liyyah adalah yang disebut oleh kaum Mu'tazilah dan Asy'ariyyah sebagai masalah hulul al-hawadits. Aspek terpenting yang membedakannya dalam mazhab Asy'ari adalah ijma' ulama Asy'ariyyah terdahulu maupun belakangan atasnya, karena ia merupakan fondasi yang di atasnya dibangun mazhab Kullabiyyah kemudian Asy'ariyyah. Hal ini berbeda dengan sifat-sifat khabariyyah atau 'uluw, karena perselisihan tentang keduanya ada di antara ulama terdahulu dan belakangan.

Sifat-sifat ikhtiyariyyah adalah—sebagaimana dikatakan Syaikhul Islam—"hal-hal yang disifati oleh Rabb 'azza wa jalla, sehingga berdiri pada zat-Nya dengan kehendak dan kekuasaan-Nya, seperti kalam-Nya, sama'-Nya, bashar-Nya, iradah-Nya, mahabbah-Nya, ridha-Nya, rahmat-Nya, marah-Nya, murka-Nya,

serta penciptaan-Nya, ihsan-Nya, keadilan-Nya, istiwa'-Nya, datang-Nya, dan nuzul-Nya, serta semacam itu dari sifat-sifat yang disebutkan oleh al-Quran al-'Aziz dan Sunnah."

Manhaj Syaikhul Islam dalam menetapkan sifat-sifat ini dan membantah kaum Asy'ariyyah yang menafikannya dapat dipaparkan melalui cabang-cabang berikut:

Cabang Pertama: Muqaddimah-muqaddimah dalam menjelaskan perselisihan seputar sifat-sifat ikhtiyariyyah dan asal-usulnya:

Syaikhul Islam menyebutkan ringkasan pendapat-pendapat kelompok-kelompok dalam masalah ini, beliau berkata: "Adapun masalah berdirinya perbuatan-perbuatan ikhtiyariyyah pada-Nya: maka Ibnu Kullab, al-Asy'ari, dan selain keduanya menafikannya. Di atas landasan itulah mereka membangun pendapat mereka dalam masalah al-Quran. Karena sebab itu dan lainnya, manusia membicarakan mereka dalam hal ini dengan apa yang sudah dikenal dalam kitab-kitab ulama, dan mereka menisbatkan mereka kepada bid'ah dan sisa-sisa sebagian I'tizal pada mereka. Perselisihan ini meluas di antara kebanyakan orang yang menisbatkan diri kepada Sunnah dari kalangan pengikut Ahmad dan lainnya. Abu Bakr 'Abdul 'Aziz telah menyebutkan dalam kitabnya Asy-Syafi tentang pengikut-pengikut Ahmad mengenai makna bahwa al-Quran bukan makhluk dua pendapat, yang dibangun di atas prinsip ini:

Pertama: Bahwa ia qadim, tidak berkaitan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya.

Kedua: Bahwa Dia senantiasa berbicara apabila Dia menghendaki.

Demikian pula Abu 'Abdillah bin Hamid menyebutkan dua pendapat.

Di antara yang dahulu menyetujui penafian apa yang berdiri pada-Nya dari hal-hal yang berkaitan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya—seperti pendapat Ibnu Kullab—adalah Abu al-Hasan at-Tamimi dan pengikut-pengikutnya, Qadhi Abu Ya'la dan pengikut-pengikutnya seperti Ibnu 'Aqil, Abu al-Hasan bin az-Zaghuni, dan semacam mereka, meskipun dalam perkataan Qadhi terdapat hal yang terkadang menyetujui pendapat ini dan terkadang pendapat lainnya.

Di antara yang dahulu menyelisihi mereka dalam hal itu adalah Abu 'Abdillah bin Hamid, Abu Bakr 'Abdul 'Aziz, Abu 'Abdillah bin Battah, Abu 'Abdillah bin Mandah, Abu Nashr as-Sijzi, Yahya bin 'Ammar as-Sijistani, Abu Isma'il al-Anshari, dan semacam mereka.

Perselisihan dalam prinsip ini ada di antara pengikut-pengikut Malik, di antara pengikut-pengikut asy-Syafi'i, di antara pengikut-pengikut Abu Hanifah, dan di antara Ahluzh Zhahir juga: Dawud bin 'Ali pemilik mazhab beserta para imam mereka berpendapat menetapkan hal itu, sedangkan Abu Muhammad bin Hazm berpendapat berlebihan dalam mengingkari hal itu.

Demikian pula ahli kalam: Hisyamiyyah dan Karramiyyah berpendapat menetapkan hal itu, sedangkan Mu'tazilah berpendapat menafikannya...

Demikian pula para filsuf: mereka meriwayatkan dari tokoh-tokoh terdahulu mereka—yang ada sebelum Aristoteles—bahwa mereka menetapkan hal itu, dan inilah pendapat Abu al-Barakat pemilik kitab Al-Mu'tabar, dan selainnya dari para filsuf belakangan. Adapun Aristoteles dan pengikut-pengikutnya—

seperti al-Farabi dan Ibnu Sina—mereka menafikan hal itu. Abu 'Abdillah ar-Razi telah menyebutkan dari sebagian mereka bahwa menetapkan hal itu adalah wajib bagi semua kelompok sekalipun mereka mengingkarinya, dan beliau menegaskan hal itu. Perkataan ulama salaf dan para imam, serta orang-orang yang menukilkan mazhab mereka, dalam prinsip ini sangat banyak, yang dapat dijumpai dalam kitab-kitab tafsir dan ushul..."

Melalui paparan terperinci tentang pendapat-pendapat kelompok-kelompok dalam masalah ini, jelaslah bahwa perselisihan di dalamnya tidak hanya dengan kaum Asy'ariyyah saja, sebagaimana pula yang berpendapat tentangnya bukan hanya Ahlus Sunnah saja, melainkan banyak pengikut kelompok-kelompok yang berbeda turut menyepakati mereka—meskipun secara global.

Asal-usul perselisihan dalam masalah ini berasal dari dua sisi:

Sisi Pertama: Hal-hal yang disandarkan kepada Allah dan macam-macamnya. Syaikhul Islam menyebutkan bahwa yang disandarkan kepada Allah dalam al-Quran dan Sunnah terbagi menjadi tiga macam:

Pertama: Penyandingan sifat kepada yang disifati, seperti 'ilmu Allah dan qudrah Allah, baik berupa penyandingan isim seperti "aku memohon pilihan kepada-Mu dengan ilmu-Mu," atau dengan bentuk fi'il seperti **Allah mengetahui bahwa kamu dahulu mengkhianati dirimu sendiri** (al-Baqarah: 187), atau khabar berupa jumlah ismiyyah seperti **Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu** (al-Baqarah: 282).

Kedua: Penyandingan makhluk-makhluk, seperti: Baitullah, unta Allah, Rasulullah.

Ketiga: Yang mengandung makna sifat dan perbuatan sekaligus, seperti firman-Nya: **Dan Allah berbicara langsung kepada Musa** (an-Nisa': 164), firman-Nya: **Sesungguhnya urusan-Nya apabila Dia menghendaki sesuatu hanyalah berkata kepadanya: 'Jadilah!' maka jadilah ia** (Yasin: 82), dan firman-Nya: **Maka mereka kembali dengan kemurkaan di atas kemurkaan** (al-Baqarah: 90), dan lain-lainnya.

Macam pertama: Ahlus Sunnah wal Jama'ah tidak berbeda pendapat bahwa ia qadim dan bukan makhluk. Sebagian ahli kalam menyelisihi mereka dalam penetapan sifat-sifat, bukan dalam hukum-hukumnya.

Macam kedua: Tidak ada perselisihan di antara kaum Muslimin bahwa ia adalah makhluk.

Adapun macam ketiga: yaitu yang mengandung makna sifat dan perbuatan—manusia dalam hal ini terbagi dua pendapat: Pendapat pertama: Pendapat Mu'tazilah, Kullabiyyah, Asy'ariyyah, dan lainnya, bahwa macam ini harus diikutkan kepada salah satu dari dua macam sebelumnya; maka ia adalah: qadim yang azali pada-Nya, atau makhluk yang terpisah dari-Nya. Kemudian mereka terbagi dua kelompok:

Kelompok pertama: Berpendapat tidak bolehnya sifat-sifat berdiri pada-Nya. Mereka adalah Mu'tazilah, mereka berkata: Al-Quran adalah makhluk, dan Allah tidak memiliki kehendak, cinta, maupun kebencian.

Kelompok kedua: Mereka adalah Shifatiyyah yang berpendapat bolehnya sifat-sifat berdiri pada-Nya, dan berkata: Dia memiliki kehendak dan kalam yang qadim. Mereka berselisih tentang cinta, kebencian, sesal, rahmat, dan murka-Nya—apakah itu bermakna kehendak atau sifat-sifat lain selain kehendak—dalam dua pendapat.

Kemudian mereka berselisih tentang istiwa', nuzul, datang, dan semacamnya dari jenis-jenis perbuatan yang merupakan jenis-jenis dari gerak dalam salah satu dari dua pendapat:

a. Bahwa mereka menjadikannya termasuk dalam nisbah dan penyandingan semata, dengan makna bahwa Allah menciptakan 'Arsy dengan sifat ketertataan sehingga menjadi beristiwa' di atasnya, dan Dia menyingkap hijab-hijab antara Dia dan makhluk-Nya sehingga Dia menjadi datang kepada mereka... seperti pendapat al-Asy'ari tentang istiwa' bahwa ia adalah perbuatan yang Dia lakukan pada 'Arsy yang Dia namakan istiwa'.

b. Atau berkata bahwa ini adalah perbuatan-perbuatan semata pada makhluk-makhluk tanpa penyandingan maupun nisbah.

Pendapat kedua: Yaitu pendapat Karramiyyah, banyak dari kalangan Hanabilah, kebanyakan Ahlul Hadits, dan para fuqaha serta sufi yang mengikuti mereka, serta kebanyakan kaum Muslimin—dan kebanyakan perkataan ulama salaf menunjukkan pendapat ini—yaitu bahwa: sifat-sifat fi'liyyah dan semacamnya yang disandarkan kepada Allah ta'ala adalah macam ketiga, bukan dari makhluk-makhluk yang terpisah dari-Nya, dan bukan pula setara dengan zat dan sifat-sifat qadimah wajibah yang kehendak-

Nya tidak berkaitan dengannya, baik dengan jenis-jenisnya maupun dengan 'ain-'ainnya.

Mereka berkata: Sesungguhnya Dia berbicara apabila Dia menghendaki, dan diam apabila Dia menghendaki. Senantiasa berbicara bermakna bahwa Dia senantiasa berbicara apabila Dia menghendaki dan diam apabila Dia menghendaki. Kalam-Nya berasal dari-Nya dan bukan makhluk. Demikian pula mereka berkata: Sekalipun Dia memiliki kehendak yang qadim, Dia berkehendak apabila Dia menghendaki, marah dan murka. Mereka—atau kebanyakan mereka—mengakui apa yang datang dari nash-nash sesuai lahirnya, seperti firman-Nya: **Kemudian Dia beristiwa' di atas 'Arsy** (al-A'raf: 54), bahwa Dia beristiwa' di atasnya setelah sebelumnya tidak beristiwa' di atasnya, bahwa Dia mendekat kepada hamba-hamba-Nya dan dekat kepada mereka, turun ke langit dunia, dan datang pada hari kiamat setelah sebelumnya tidak datang.

Kemudian mereka berselisih: Apakah dikatakan bahwa hal-hal baru berdiri pada zat-Nya? Sebagian mereka memutlakkannya, dan sebagian tidak memutlakkannya—baik karena tidak adanya atsar yang menyebutkannya, maupun karena ada kesan makna yang rusak...

Dengan penjelasan masalah agung ini—masalah yang disandarkan kepada Allah ta'ala—jelaslah bagaimana banyak kelompok terjerumus ke dalam penyimpangan dalam bab ini.

Sisi Kedua: Yang karenanya timbul perselisihan dalam sifat-sifat fi'liyyah atau ikhtiyariyyah adalah: apakah penciptaan itu adalah makhluk itu sendiri atau sesuatu yang lain? Penjelasannya adalah bahwa apabila sudah disepakati oleh semua kelompok

bahwa Allah ta'ala-lah yang menciptakan langit dan bumi, sebagaimana mereka sepakat bahwa makhluk-makhluk ini ada dan tercipta terpisah dari-Nya; namun mereka berselisih tentang apakah ketika Dia menciptakannya, apakah sifat penciptaan berdiri pada-Nya, atau apakah penciptaan itu adalah makhluk itu sendiri tanpa ada sifat yang berdiri pada-Nya.

Keterkaitan masalah ini dengan hulul al-hawadits atau sifat-sifat ikhtiyariyyah sangat jelas; karena sudah diketahui bahwa langit dan bumi atau makhluk-makhluk lainnya tidaklah tercipta sejak azali, melainkan ia adalah sesuatu yang baru. Maka ketika Allah menciptakannya, pastilah telah terbaharui bagi-Nya suatu sifat yang sebelumnya tidak ada. Dengan penciptaan-Nya terhadap langit, sifat penciptaannya berdiri pada-Nya karena langit sebelumnya belum pernah diciptakan. Makna itu—menurut ungkapan ahli kalam—adalah bahwa hal-hal baru yang sebelumnya tidak ada telah berdiri pada Allah.

Maka orang-orang yang berpendapat dengan meniadakan sifat-sifat ikhtiyariyyah (yang berkaitan dengan kehendak) dan melarang terjadinya hal-hal baru pada Allah, mereka menjawab hal itu dengan mengatakan bahwa penciptaan adalah ciptaan itu sendiri, dan perbuatan adalah hasil perbuatan itu sendiri. Maksudnya, sifat penciptaan atau perbuatan tidak berdiri pada diri Allah Taala. Mereka menafsirkan perbuatan-perbuatan-Nya yang muta'addi (transitif), seperti firman-Nya: **"(Allah) menciptakan langit dan bumi"** (Al-An'am: 1) dan sejenisnya, bahwa hal itu wujud dengan kekuasaan-Nya tanpa ada suatu perbuatan yang berdiri pada dzat-Nya. Bahkan kondisi-Nya sebelum menciptakan dan sesudah menciptakan adalah sama. Menurut mereka yang baru hanyalah penambahan nisbat dan relasi, dan itu merupakan

perkara 'adami (ketiadaan), bukan perkara wujudi (keberadaan), sebagaimana pendapat mereka tentang kalam-Nya dan istiwa'-Nya. Inilah pendapat kaum Asy'ariyyah.

Adapun jumhur Ahlu Sunnah, mereka membedakan antara keduanya dan berkata: penciptaan bukan ciptaan, dan perbuatan bukan hasil perbuatan. Mereka menetapkan sifat penciptaan dan perbuatan sebagai sifat yang berdiri pada Allah, dan mereka menyatakan adanya ciptaan dan hasil perbuatan yang terpisah dari Allah Taala, serta menetapkan sifat-sifat ikhtiyariyyah yang berdiri pada Allah dan berkaitan dengan kehendak-Nya.

Hal ini, selain ditunjukkan oleh nash-nash mutawatir dari Al-Qur'an dan Sunnah, juga ditunjukkan secara terang oleh akal sehat. "Sesungguhnya telah ditetapkan melalui dalil-dalil sam'i dan aqli bahwa segala sesuatu selain Allah Taala adalah makhluk, baru, ada setelah sebelumnya tidak ada, dan bahwa Allah sendiri yang memiliki sifat qidam dan azaliyyah. Allah Taala telah berfirman: **"Dia menciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa"** (Al-Furqan: 59, As-Sajdah: 4). Maka ketika Dia menciptakan langit pada permulaannya: apakah dari-Nya terjadi suatu perbuatan yang menjadi penciptaan langit dan bumi, ataukah tidak terjadi dari-Nya perbuatan sama sekali, sehingga makhluk-makhluk itu ada tanpa perbuatan? Sudah diketahui bahwa apabila Al-Khaliq sebelum menciptakannya sama dengan ketika menciptakannya dan sesudahnya, maka tidak boleh mengkhususkan penciptaan mereka pada satu waktu tertentu tanpa alasan yang mewajibkan pengkhususan tersebut.

Demikian pula: terjadinya makhluk tanpa sebab yang baru adalah mustahil menurut akal sehat. Apabila dikatakan bahwa kehendak dan kekuasaan yang mengkhususkannya, maka

dijawab: nisbat kehendak yang qadim kepada seluruh waktu adalah sama. Selain itu, kehendak yang mengkhususkan salah satu dari dua hal yang setara tidaklah dapat dipahami kecuali dengan adanya sebab yang mewajibkan pengkhususan. Lebih dari itu, ketika sesuatu yang dikehendaki itu wujud, mesti ada sebab yang menuntut terjadinya, sebab andaikan semata-mata kehendak dan kekuasaan yang telah ada sebelumnya sudah cukup, niscaya ia wujud sebelum itu, karena bersama kehendak yang sempurna dan kekuasaan yang sempurna, maka wujudnya sesuatu yang dimampui itu menjadi wajib."

Pemaparan ini telah berlalu ketika membahas masalah dalil huduts al-ajsam (keterbaruan jasad), tasalsul (rangkaian tanpa akhir), dan masalah peristiwa-peristiwa yang tidak memiliki awal.

Mereka yang berpendapat bahwa penciptaan adalah ciptaan itu sendiri, baik dari kalangan Asy'ariyyah maupun lainnya, sandaran mereka dalam hal itu adalah: seandainya penciptaan berbeda dari ciptaan, maka ia pasti entah qadim (dahulu tanpa awal) atau hadits (baru). Jika qadim, maka lazimnya ciptaan pun qadim, dan ini mustahil. Jika hadits (baru), maka lazimnya hal-hal baru itu berdiri pada-Nya, kemudian penciptaan itu membutuhkan penciptaan lain, sehingga berlakulah tasalsul (rangkaian tanpa akhir), dan ini batil.

Maka jumhur menjawab mereka, masing-masing kelompok sesuai dengan prinsip dasarnya:

Satu kelompok berkata: Penciptaan itu qadim, meskipun ciptaan itu hadits (baru). Inilah masalah at-takwin yang dipegang oleh kalangan Ahnaf dan Maturidiyyah. Mereka ini berkata, apa yang dikatakan tentang penciptaan sama seperti apa yang

dikatakan tentang kehendak. Jika kalian mengakui bahwa kehendak itu qadim azali sedangkan yang dikehendaki adalah hadits, maka kami pun berkata demikian tentang penciptaan.

Kelompok lain berkata: Bahkan penciptaan itu hadits pada dzatnya dan tidak membutuhkan penciptaan lain, melainkan ia terjadi dengan kekuasaan-Nya. Mereka ini berkata: Apabila ciptaan itu terwujud dengan kekuasaan-Nya setelah sebelumnya tidak ada, dan ciptaan itu terpisah dari-Nya, maka yang bersambung dengan-Nya lebih utama. Inilah pendapat kaum Karramiyyah dan Hisyamiyyah.

Kelompok ketiga berkata: Anggaplah ia membutuhkan perbuatan dari sisi-Nya, mengapa kalian mengatakan hal itu mustahil? Dan ucapan kalian "ini adalah tasalsul" dijawab: Ini bukan tasalsul dalam pelaku-pelaku dan sebab-sebab fa'iliyyah, melainkan ini adalah tasalsul dalam atsar (pengaruh), yakni terjadinya sesuatu setelah sesuatu. Para ulama salaf menetapkannya, karena mereka berkata bahwa Allah Taala senantiasa berbicara apabila Dia berkehendak. Allah Taala berfirman: **"Katakanlah: Seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum kalimat-kalimat Tuhanku habis, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu pula"** (Al-Kahfi: 109). Kalimat-kalimat Allah tidak ada batasnya, dan ini adalah tasalsul yang dibolehkan, seperti tasalsul di masa depan karena kenikmatan surga tidak ada habisnya. Penjelasan tentang ini telah berlalu dalam pembahasan masalah tasalsul.

Ahlu Sunnah berkata: Penciptaan dan pembentukan itu hadits (baru) ketika Allah berkehendak menciptakan sesuatu dan membentuknya. Allah Taala menyebutkan wujudnya perbuatan-

perbuatan-Nya satu demi satu, sebagaimana Dia menciptakan langit dan bumi, kemudian beristiwa' di atas Arsy, demikian pula ridha-Nya, cinta-Nya, kalam-Nya, dan sifat-sifat lainnya yang berkaitan dengan kehendak dan iradat-Nya.

Maka ketiga kelompok ini telah membantah apa yang dikatakan kaum Asy'ariyyah bahwa penciptaan adalah ciptaan itu sendiri, dan pendapat kelompok ketiga inilah yang merupakan pendapat Ahlu Sunnah yang sesuai dengan dalil sam'i maupun aqli.

Cabang Kedua: Dalil-Dalil Penetapan Sifat-Sifat Ikhtiyariyyah

Dalil-dalil ini sangat banyak sekali dari Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan para salaf, yang menunjukkan bahwa Allah Taala disifati dengan sifat-sifat ini. Syaikhul Islam telah mengkhususkan untuk hal ini hampir satu jilid penuh dari jilid-jilid kitab Dar'u Ta'arudh Al-'Aql wa An-Naql, yang mencakup:

(a) Dalil-dalil yang banyak dari Kitabullah Taala.

(b) Dalil-dalil dari hadits-hadits sahih.

(c) Dalil-dalil dari perkataan para imam salaf dan lainnya.

Dalil-dalil ini tegas dalam menetapkan sifat-sifat ikhtiyariyyah yang berdiri pada-Nya, "seperti istiwa' menuju langit, istiwa' di atas Arsy, qabdh (menggenggam), thayy (melipat), al-ityan (mendatangi), al-maji' (datang), an-nuzul (turun), dan semacamnya, bahkan juga al-khalq (menciptakan), al-ihya' (menghidupkan), al-imatah (mematikan). Allah Taala mensifati diri-Nya dengan perbuatan-perbuatan lazim (intransitif) seperti istiwa', dan dengan perbuatan-perbuatan muta'addi (transitif)

seperti penciptaan. Perbuatan transitif mengharuskan adanya perbuatan intransitif, karena perbuatan itu mesti ada pelakunya, baik transitif ke objek maupun tidak. Pelaku pun mesti ada perbuatannya, baik perbuatan itu terbatas padanya saja atau melampaui ke yang lain. Dan perbuatan transitif tidak bisa melampaui ke yang lain kecuali setelah berdiri pada pelakunya, karena pelaku adalah keharusan. Ini diketahui secara sam'i maupun aqli:

Adapun secara sam'i: para ahli bahasa Arab yang Al-Qur'an diturunkan dengannya, bahkan juga bahasa-bahasa lain, sepakat bahwa ketika seseorang berkata: "si fulan berdiri dan duduk," dan berkata: "si fulan memakan makanan dan meminum minuman," maka dalam perbuatan transitif ke objek itu mesti terdapat apa yang ada pada perbuatan intransitif ditambah lagi. Karena kedua kalimat itu sama-sama kalimat fi'liyyah (verbal), keduanya mengandung fi'l (perbuatan) dan fa'il (pelaku), dan kalimat kedua memiliki kelebihan berupa maf'ul (objek).

Maka firman Allah Taala: **"Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, kemudian Dia beristiwa' di atas Arsy"** (Al-Hadid: 4) mengandung dua perbuatan: yang pertama transitif ke objek, dan yang kedua intransitif. Apabila yang kedua, yaitu firman-Nya: **"kemudian beristiwa'"**, merupakan perbuatan yang berkaitan dengan pelaku, maka firman-Nya: **"menciptakan"** pun demikian, tanpa perselisihan di kalangan ahli bahasa.

Adapun dari sisi akal: siapa pun yang membolehkan berdirinya perbuatan intransitif pada dzat Allah Taala seperti al-maji' dan al-istiwa' dan semacamnya, niscaya ia tidak dapat mencegah berdirinya perbuatan yang berkaitan dengan makhluk seperti penciptaan, kebangkitan, kematian, dan penghidupan.

Sebagaimana siapa pun yang membolehkan berdirinya sifat yang tidak berkaitan dengan yang lain seperti al-hayah (hidup), ia tidak dapat mencegah berdirinya sifat yang berkaitan dengan yang lain seperti ilmu, kekuasaan, pendengaran, dan penglihatan. Oleh karena itu, tidak ada seorang pun dari kalangan orang berakal yang hanya menetapkan salah satu dari dua jenis ini tanpa yang lain.

Apabila demikian, maka terjadinya apa yang Allah jadikan dari makhluk-makhluk adalah mengikuti apa yang Dia perbuat dari perbuatan-perbuatan ikhtiyariyyah yang berdiri pada diri-Nya, dan inilah sebab terjadinya. Allah Taala Maha Hidup, Maha Berdiri Sendiri, senantiasa disifati bahwa Dia berbicara dengan apa yang Dia kehendaki, berbuat apa yang Dia kehendaki. Ini adalah pendapat yang telah diucapkan oleh para ulama besar Ahlu Sunnah wa Al-Hadits, dinukil dari para salaf dan para imam, dan merupakan pendapat banyak kelompok dari kalangan ahli kalam, para filosof terdahulu dan belakangan, bahkan merupakan pendapat jumhur filosof terdahulu."

Barangkali teks yang panjang ini menjelaskan ringkasan mazhab salaf dan manhaj Syaikhul Islam dalam menguraikannya. Adapun yang mengingkarinya dari kalangan Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan lainnya, maka pendapat mereka bertentangan. Oleh karena itu, Ar-Razi menyebutkan bahwa berpendapat dengannya, yakni apa yang disebut dengan hulul al-hawadits (terjadinya hal-hal baru pada Allah), adalah konsekuensi yang tak terhindarkan bagi semua kelompok.

Cabang Ketiga: Dalil-Dalil Para Penolak Sifat Ikhtiyariyyah dan Bantahannya

Karena ulama Asy'ariyyah generasi belakangan berusaha mengumpulkan dalil-dalil para pendahulu mereka yang menolak sifat-sifat ikhtiyariyyah yang berdiri pada Allah Taala, maka Syaikhul Islam memusatkan bantahannya pada apa yang ditulis oleh para tokoh belakangan ini, dengan menggunakan manhajnya berupa dalil-dalil lain yang menetapkan kebatilan mazhab para penolak.

Karena Al-Amidi dan Ar-Razi adalah dua tokoh paling menonjol dari generasi belakangan yang menulis kitab-kitab panjang tentang aqidah Asy'ariyyah, dan karena orang-orang sesudah mereka bergantung pada pendapat-pendapat mereka, Syaikhul Islam menyebutkan dalam pembahasan masalah ini apa yang mereka berdua kemukakan sebagai pembatalan terhadap dalil-dalil pendahulu mereka, atau sebagai dalil-dalil baru yang mereka hadirkan.

Perlu diperhatikan di sini bahwa masalah ini telah disepakati penolakannya oleh kalangan Asy'ariyyah generasi awal maupun belakangan. Namun karena generasi belakangan telah membatalkan dan melemahkan dalil-dalil generasi awal, Syaikhul Islam memaparkan hal itu, sehingga ini termasuk dalam kategori bantahan generasi belakangan terhadap generasi awal. Berbeda dengan masalah al-'uluw (ketinggian Allah), al-istiwa', dan sifat-sifat khabariyyah, di mana generasi awal menetapkannya sedangkan generasi belakangan mengingkarinya, sehingga Syaikhul Islam membantah generasi belakangan itu dengan perkataan para syaikh mereka dari generasi awal, kebalikan dari masalah yang sedang kita bahas ini.

Berikut dapat disebutkan beberapa contoh bantahan para ulama belakangan terhadap para penolak hulul al-hawadits. Syaikhul Islam berkata: "Para tokoh besar ahli nazhar seperti Abu Abdillah Ar-Razi dan Abu Al-Hasan Al-Amidi serta lainnya telah menyebutkan dalil-dalil para penolak hulul al-hawadits dan menjelaskan kefasadannya. Mereka menyebutkan empat dalil bagi para penolak itu.

Pertama: Dalil yang terkenal, yaitu: Seandainya hal-hal baru itu berdiri pada-Nya, maka Dia tidak akan kosong dari hal-hal baru itu dan dari kebalikannya. Sedangkan apa yang tidak kosong dari hal-hal baru maka dia adalah baru (hadits).

Mereka menolak premis pertama dan premis kedua. Ar-Razi dan lainnya telah menyebutkan kefasadan dalil ini." Al-Amidi pun berkata: "Para ulama hak telah berdalil atas kemustahilan berdirinya hal-hal baru pada-Nya dengan dalil-dalil yang lemah. Pertama..." dan dia menyebutkan dalil di atas kemudian melemahkannya dan menyebutkan sanggahan-sanggahannya. Perhatikan komentar-komentar Syaikhul Islam atas ucapan Al-Amidi, di mana beliau berkata di akhirnya: "Dalil yang dijadikan pembuka oleh Al-Amidi kemudian dilemahkannya ini adalah dalil yang dipegangi oleh kaum Kullabiyyah, Asy'ariyyah, dan yang sependapat dengan mereka dari kalangan Salimiyyah."

Kedua: Dari dalil-dalil para penolak, "Seandainya Allah menerima sifat-sifat baru di zaman azali, maka penerimaan itu menjadi bagian dari keharusan dzat-Nya, sehingga penerimaan itu menuntut kemungkinan penerimaan, sedangkan wujudnya hal-hal baru di zaman azali adalah mustahil.

Dalil ini mereka sendiri batalkan dengan meng-qiyas-kannya kepada kekuasaan: Bahwa Allah berkuasa untuk mengadakan hal-hal baru, dan kekuasaan menuntut kemungkinan apa yang dikuasai, sedangkan wujud apa yang dikuasai yaitu hal-hal baru di zaman azali adalah mustahil."

Al-Amidi telah menyebutkan dalil ini dan melemahkannya, dan Syaikhul Islam memberikan komentar atas itu. Ar-Razi pun menyebutkannya, dan Al-Armawi membantahnya, serta Syaikhul Islam pun membatalkannya dari berbagai sisi.

Dalil ketiga para penolak: "Mereka berkata: Seandainya hal-hal baru berdiri pada-Nya, niscaya lazimnya Dia berubah, sedangkan perubahan pada Allah adalah mustahil.

Mereka sendiri, yaitu Ar-Razi dan lainnya, membatalkan dalil ini dengan mengatakan: Apa yang kalian maksud dengan ucapan kalian: seandainya hal-hal baru berdiri pada-Nya, Dia berubah? Apakah yang kalian maksud dengan perubahan itu adalah berdirinya hal-hal baru pada-Nya itu sendiri, ataukah sesuatu yang lain? Jika yang pertama yang kalian maksud, maka itu berarti anteseden (muqaddam) adalah konsekuen (tali) itu sendiri, dan yang melazimkan adalah yang dilazimkan, dan ini tidak bermanfaat. Karena taqdirnya menjadi: Seandainya hal-hal baru berdiri pada-Nya, niscaya hal-hal baru berdiri pada-Nya, dan ini adalah perkataan yang tidak berguna. Jika yang kalian maksud dengan perubahan itu makna lain, maka itu tidak diakui, karena kami tidak menerima bahwa seandainya hal-hal baru berdiri pada-Nya, akan lazim 'perubahan' selain hulul al-hawadits. Inilah jawaban mereka."

Syaikhul Islam menjelaskan sisi bantahan terhadap para penolak dengan memaparkan apa yang terkandung dalam lafal "perubahan" berupa kesamaran (ijmal). Bahwa perubahan yang dikenal dalam bahasa Arab tidak dimaksudkan sekadar suatu hal baru berdiri pada suatu tempat. Oleh karena itu, orang-orang tidak mengatakan tentang matahari, bulan, dan bintang ketika bergerak bahwa mereka "berubah." Mereka juga tidak mengatakan tentang seseorang yang berbicara dan berjalan bahwa dia "berubah." Yang dikatakan "berubah" adalah yang beralih dari satu sifat ke sifat lain, seperti matahari ketika cahayanya tampak menghilang tidak dikatakan berubah, namun ketika menguning barulah dikatakan berubah.

Dalil keempat para penolak, yang terkait dengan dalil sebelumnya: Mereka berkata: Hulul al-hawadits adalah "afwl" (tenggelam/terbenam), sedangkan Nabi Ibrahim alaihissalam telah berkata: **"Aku tidak suka kepada yang terbenam"** (Al-An'am: 76). Yang terbenam (afil) adalah yang bergerak atau yang berubah.

Al-Amidi menyebutkan dalil ini, beserta dalil sebelumnya, kemudian melemahkannya. Perhatikan perkataannya beserta komentar Syaikhul Islam. Syaikhul Islam juga menjelaskan kebenaran pada ayat yang mereka jadikan dalil, dan tentang hal ini telah berlalu pembahasannya dalam pembahasan dalil huduts al-ajsam.

Demikianlah dalil-dalil terpenting para penolak hulul al-hawadits yang kebatilannya telah ditunjukkan oleh kaum Asy'ariyyah sendiri, dan dalil-dalil itu memang fasid (rusak) pada hakikatnya, karena bertentangan dengan dalil-dalil Al-Qur'an, Sunnah, dan akal sehat.

Namun apabila Ar-Razi dan Al-Amidi keduanya telah membatalkan dalil-dalil para penolak, apakah mereka kembali kepada kebenaran dan mengucapkan pendapat Ahlu Sunnah yang dikatakan oleh Ar-Razi sebagai konsekuensi yang tak terhindarkan bagi semua kelompok?

Jawabannya adalah bahwa ketika mereka membatalkan semua dalil, mereka berpegangan pada satu dalil saja yaitu "dalil al-kamal wa an-nuqshan (kesempurnaan dan kekurangan)." Ringkasnya: bahwa sifat-sifat ini "apabila merupakan sifat kekurangan, wajib menyucikan Tuhan darinya. Apabila merupakan sifat kesempurnaan, maka Dia tadinya tidak memilikinya sebelum sifat itu ada, sedangkan tidak adanya kesempurnaan adalah kekurangan, sehingga lazimnya Dia adalah kurang, dan menyucikan-Nya dari kekurangan adalah wajib berdasarkan ijma'."

Syaikhul Islam membantah dalil ini di berbagai tempat dalam kitab-kitabnya dari banyak sisi, di antaranya:

1. "Dapat dikatakan: Apa yang dikatakan tentang perbuatan-perbuatan-Nya yang berdiri pada-Nya yang terjadi dengan kehendak dan kekuasaan-Nya, sama seperti apa yang dikatakan tentang perbuatan-perbuatan-Nya yang merupakan maf'ulat (hasil perbuatan) yang terpisah yang Dia adakan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya. Sesungguhnya para penganjur qidam al-'alam (keazalian alam) telah mengajukan pertanyaan ini kepada mereka dengan berkata: Perbuatan itu apabila merupakan sifat kesempurnaan, lazimnya Dia tidak memiliki kesempurnaan di zaman azali. Apabila merupakan sifat kekurangan, lazimnya Dia tersifati dengan sifat kekurangan. Maka

mereka menjawab bahwa perbuatan itu bukan sifat kekurangan dan bukan pula sifat kesempurnaan."

Ini adalah pembatalan atas dalil mereka dan pengikatan yang tidak ada jalan keluar bagi mereka, karena keduanya terjadi dengan kekuasaan dan kehendak-Nya, sehingga hukumnya berkenaan dengan kesempurnaan dan kekurangan adalah sama.

2. Dapat dikatakan: "Apabila akal sehat dihadapkan pada dzat yang mampu berbicara dengan kekuasaannya dan berbuat apa yang dikehendakinya dengan sendirinya, dibandingkan dengan dzat yang tidak mampu berbicara dengan kehendaknya dan tidak bertindak dengan sendirinya sama sekali, bahkan kedudukannya seperti orang lumpuh yang tidak mampu melakukan perbuatan yang berdiri padanya atas pilihannya sendiri, maka akal sehat akan memutuskan bahwa dzat pertama lebih sempurna. Dengan demikian, kalianlah yang mensifati Tuhan dengan sifat kekurangan, sedangkan kesempurnaan ada pada ketika Dia disifati dengan sifat-sifat ini, bukan pada peniadaan sifat-sifat itu dari-Nya."

3. Dapat dikatakan: "Perbuatan-perbuatan yang terjadi setelah sebelumnya tidak ada, keberadaannya sebelum ada tidaklah merupakan kesempurnaan, dan ketidakadaannya tidaklah merupakan kekurangan. Sesungguhnya kekurangan itu hanyalah apabila tidak ada sesuatu yang layak keberadaannya, yang dengannya kesempurnaan terwujud, dan yang seharusnya ada, dan semacam itu. Tuhan Taala Maha Bijaksana dalam perbuatan-perbuatan-Nya, dan Dialah yang mendahulukan dan yang mengakhirkan. Maka apa yang Dia dahulukan, kesempurnaan ada pada mendahulukannya;

dan apa yang Dia akhirkan, kesempurnaan ada pada mengakhirkannya, sebagaimana apa yang Dia khususkan dengan kekhususan berupa sifat-sifat tertentu, maka Dia melakukannya atas dasar hikmah, meskipun kita tidak mengetahui rinciannya. Perhatikanlah itu pada apa yang Dia adakan dari hal-hal yang baru." Contohnya adalah firman Allah kepada Nabi Musa alaihissalam dan seruan-Nya kepadanya: "Maka seruan-Nya ketika menyerunya adalah sifat kesempurnaan, dan seandainya Dia menyerunya sebelum dia datang, niscaya itu justru merupakan kekurangan. Maka masing-masingnya adalah kesempurnaan ketika wujudnya, bukanlah kesempurnaan sebelum wujudnya."

Syaikhul Islam juga menyebutkan berbagai sisi lainnya yang banyak.

Cabang Keempat: Sifat-Sifat Ikhtiyariyyah Secara Terperinci

Syaikhul Islam tidak mencukupkan diri dengan pembahasan-pembahasan global seputar sifat-sifat ikhtiyariyyah yang berdiri pada Allah Taala, melainkan beliau membahasnya satu per satu. Berikut dapat disinggung sebagian dari sifat-sifat ini beserta garis besar manhaj beliau dalam membahasnya.

Dan yang terpenting dari sifat-sifat tersebut adalah:

Pertama: Sifat Istiwa' (bersemayam)

Sifat ini pembahasannya muncul di dua tempat:

A. Di tempat ini, yaitu sifat-sifat ikhtiariyah (yang berkaitan dengan kehendak) yang melekat pada Allah Ta'ala, karena Dia beristiwa' di atas Arsy setelah menciptakannya, sehingga hal itu berkaitan dengan kehendak dan iradat-Nya.

B. Dalam pembahasan tentang "ketinggian (uluw)", karena di antara dalil terpenting tentang uluw adalah istiwa' di atas Arsy. Perlu dicatat bahwa uluw termasuk sifat aqliyah yang diketahui melalui akal dan pendengaran (dalil naql), sedangkan istiwa' termasuk sifat yang hanya diketahui melalui dalil naql saja. Dengan demikian, istiwa' menjadi bagian dari dalil-dalil naql tentang uluw.

Oleh karena itu, kaum Asy'ariyah menakwilkan istiwa' dengan salah satu dari dua takwil:

a) Dengan makna "istila'" (penguasaan), dan ini adalah takwil kaum Asy'ariyah belakangan yang menafikan sifat uluw.

b) Atau dengan makna bahwa istiwa' adalah perbuatan yang Allah lakukan pada Arsy yang dinamakan istiwa', dan ini adalah pendapat Al-Asy'ari dan banyak pengikutnya yang menetapkan uluw namun menafikan berdiamnya sifat-sifat fi'liyah pada Dzat-Nya. Pendapat mereka ini tidak khusus pada istiwa' saja, bahkan mencakup semua sifat yang menunjukkan makna ini seperti nuzul (turun), maji' (datang), dan ity'an (kedatangan). Adapun makna istiwa' menurut mereka adalah bahwa Allah *"menciptakan suatu kedekatan pada benda (Arsy) sehingga menjadi istiwa' di atasnya, tanpa adanya perbuatan ikhtiari yang berdiam pada Dzat-Nya sendiri, baik mereka mengatakan bahwa perbuatan itu sama dengan yang diperbuat atau tidak, demikian pula dengan nuzul..."* Dan inilah pangkal prinsip mereka dalam melarang hulul (berdiam)-nya hal-hal yang baru. Maksud dari pendapat ini adalah bahwa istiwa',

nuzul, atau maji' tidak lain hanyalah nisbat dan tambahan antara makhluk dan Pencipta, tanpa adanya sifat perbuatan yang berdiam pada Dzat Sang Pencipta itu sendiri.

Adapun mazhab ulama salaf dan imam-imam Sunnah adalah bahwa sifat-sifat fi'liyah ini melekat pada Dzat Allah Ta'ala sebagaimana yang ditunjukkan oleh nash-nash.

Jadi, Asy'ariyah generasi awal menetapkan istiwa' hanya sebagai penunjuk atas uluw, dan karenanya mereka menjadikannya sebagai sifat dzat, bukan menetapkannya sebagai sifat perbuatan yang melekat pada Allah. Sedangkan Asy'ariyah generasi belakangan menafikan penunjukan istiwa' atas kedua perkara tersebut.

Adapun metode Syaikhul Islam dalam menetapkan sifat istiwa' ini dan membantah mereka yang menakwilkannya, secara ringkas adalah sebagai berikut:

1. Beliau menjelaskan dalil-dalil penetapan sifat istiwa' bagi Allah dan pendapat-pendapat ulama salaf mengenai maknanya, bahwa hal itu bertentangan dengan pendapat para penakwil tersebut. Syaikhul Islam banyak menukilkan perkataan para imam dari berbagai tingkatan dan daerah yang menetapkan sifat istiwa' bagi Allah Ta'ala dan menolak pendapat orang yang menakwilkannya dengan istila' atau yang lainnya.

Sebagian besar nukilan tersebut disebutkan Syaikhul Islam dalam rangka menetapkan sifat uluw bagi Allah Ta'ala, dan barangkali merujuknya di sini beserta sumbernya sudah cukup tanpa perlu mengulanginya di sana.

2. Membantah pendapat orang yang menakwilkan "istawa" dengan makna "istawla" dari beberapa sisi.

3. Membantah Asy'ariyah generasi belakangan dengan menggunakan perkataan generasi awal mereka sendiri yang menetapkan istiwa' dan menolak orang yang menakwilkannya dengan istila'.

4. Masih tersisa dua masalah yang berkaitan dengan istiwa':

Pertama: Apakah penetapan istiwa' di atas Arsy mengharuskan Allah disebut sebagai jisim (benda)? Syaikhul Islam menjawab bahwa mereka yang menetapkan istiwa' berbeda pendapat:

- Sebagian mereka berkata: Dia berada di atas Arsy dan bukan jisim, dan ini adalah pendapat Ibnu Kullab dan Asy'ariyah generasi awal.
- Sebagian lain berkata: Dia berada di atas Arsy dan aku tidak mengatakan Dia jisim maupun bukan jisim. Di antara mereka ada yang diam dari penafian dan penetapan tersebut, dan ada yang merinci makna kata "jisim": jika ditafsirkan dengan sesuatu yang Rabb mustahil bersifat dengannya maka dinafikan, dan jika ditafsirkan dengan sesuatu yang Rabb bersifat dengannya maka ditetapkan.

Syaikhul Islam mengunggulkan pendapat terakhir ini, yaitu perincian, sesuai dengan metodenya secara umum dalam masalah-masalah seperti ini.

Masalah kedua: Masalah "had" (batas), apakah dikatakan bahwa istiwa' Allah Ta'ala di atas Arsy adalah dengan had atau tanpa had? Masalah ini berkaitan dengan masalah sebelumnya.

Syaikhul Islam memaparkan perbedaan pendapat di antara mereka yang menetapkan istiwa': sebagian menetapkan had dan sebagian melarang penggunaan kata itu secara mutlak. Meskipun yang umum dalam kitab-kitab ulama salaf adalah penggunaan kata had untuk menjelaskan keterpisahan Allah dari makhluk-Nya dan sebagai bantahan terhadap kaum Jahmiyah, Hululiyah, dan lainnya.

Syaikhul Islam menyebutkan dalam rangka membantah Ar-Razi yang berkeberatan bahwa menetapkan uluw dan istiwa' bagi Allah mengharuskan penetapan had dan keterbatasan, dan bahwa ini adalah tasyjim, beliau menyebutkan bahwa pembicaraan tentang dalil ini ada dua maqam:

Maqam pertama: *"Pendapat orang yang berkata: Dia berada di atas Arsy dan tidak memiliki had, tidak memiliki ukuran, dan bukan jisim, sebagaimana dikatakan oleh banyak kalangan sifatiyah, dari Kullabiyah, dan imam-imam Asy'ariyah generasi awal, serta orang-orang yang sependapat dengan mereka dari kalangan fuqaha dan empat mazhab dan lainnya, ahli hadits dan kaum sufi, serta selain mereka. Mereka adalah umat yang tak terhitung jumlahnya kecuali oleh Allah, dan di antara mereka adalah Abu Hatim Ibnu Hibban, Abu Sufyan Al-Khaththabi, keduanya dari Bust..."* Adapun Qadhi Abu Ya'la semula mengingkari had kemudian kembali mengakuinya. Di antara yang menafikan had adalah Abu Nashr As-Sijzi.

Mereka yang menafikan had, ukuran, dan jisim serta semisalnya dari kalangan sifatiyah yang menetapkan istiwa' di atas Arsy, berargumen bahwa jika Dia sendiri berada di atas Arsy, tidak berarti harus disifati dengan had atau keterbatasan ukuran.

Maqam kedua: *"Perkataan orang yang tidak menafikan perkara-perkara yang dijadikan dalil oleh para penafi uluw di atas Arsy... bahkan mungkin mereka menetapkan semuanya atau sebagiannya baik secara lafaz maupun makna, atau tidak menyinggungnya dengan penafian maupun penetapan. Dan maqam inilah yang dibicarakan oleh ulama salaf dan imam umat, mayoritas ahli hadits, berbagai kelompok dari ahli kalam, kaum sufi, dan lainnya. Perkataan mereka lebih kukuh dalam akal dan agama, karena mereka mengikuti apa yang ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah, mengakui fitrah Allah yang dengannya Dia memfitrahkan hamba-hamba-Nya, sehingga mereka tidak mengubahnya, dan menjadikan kitab-kitab Allah yang dengannya Dia mengutus para rasul-Nya sebagai pokok dalam pembicaraan. Adapun pembicaraan dalam hal yang mujmal (global) dan mutasyabih yang digunakan oleh para penafi, mereka merinci yang mujmal, tidak mengikuti lafaz mujmal yang mungkin mencakup penafian makna yang benar, dan tidak pula mengikuti penafian makna-makna yang ditunjukkan oleh Al-Qur'an dan akal, meskipun para penafi mencela orang yang menetapkan hal itu, atau mengklaim bahwa hal itu mencacati dalil-dalil dan pokok-pokok mereka."*

Had telah ditetapkan oleh Imam Ahmad dan imam-imam Sunnah lainnya sebagaimana disebutkan oleh Ad-Darimi dalam bantahannya terhadap Al-Marrisi, Qadhi Abu Ya'la dalam Ibtal At-Ta'wilat, Al-Khallal dalam Kitab As-Sunnah, Al-Harawi dalam Dzamm Al-Kalam, dan lainnya.

Ketika mereka menetapkan "had", mereka berkata: *"Dia memiliki had yang tidak diketahui kecuali oleh-Nya,"* sambil menjelaskan bahwa para hamba tidak dapat membatasinya dan tidak dapat menjangkau-Nya. Dan inilah yang dimaksud Imam

Ahmad ketika berkata: *"Kami beriman kepada Allah Azza wa Jalla di atas Arsy-Nya sebagaimana yang Dia kehendaki dan sebagaimana mestinya, tanpa had dan tanpa sifat yang dapat dijangkau oleh orang yang mensifati atau dibatasi oleh siapapun..."* Namun pada riwayat lain darinya beliau berkata: *"Allah Ta'ala memiliki had yang tidak diketahui kecuali oleh-Nya."*

Maka apa yang dinafikan Imam Ahmad yang dimaksudkannya adalah sifat yang diketahui oleh makhluk, sedangkan yang ditetapkannya dimaksudkan untuk menunjukkan keterpisahan Dia dari hamba-hamba-Nya dan pembedaan dari mereka, dan inilah yang dimaksud dengan ucapannya: *"Dia memiliki had yang tidak diketahui kecuali oleh Allah,"* dan itulah yang dimaksud oleh ulama salaf yang menggunakan ungkapan ini. Telah keliru orang yang menyangka dari kalangan Hanabilah atau lainnya bahwa Imam Ahmad memiliki dua riwayat yang berbeda dalam masalah ini, bahkan perkataannya konsisten tidak bertentangan, dan setiap riwayat sesuai dengan yang lainnya.

Al-Khaththabi membantah penetapan "had" dengan alasan bahwa sifat "had" tidak terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah, namun Syaikhul Islam membantahnya dari beberapa sisi dan menjelaskan bahwa ulama salaf tidak bermaksud menjadikannya sebagai sifat secara mutlak, dan tidak pula berkata: "Dia memiliki sifat bernama had." Had tidak lain adalah apa yang membedakan sesuatu dari yang lainnya berupa sifat dan ukurannya. Ulama salaf bermaksud membantah kaum Jahmiyah yang berkata: "Dia tidak memiliki had," yang dengan itu mereka bermaksud bahwa Dia tidak terpisah dari makhluk-Nya dan tidak berada di atas alam, karena hal itu mengharuskan adanya had. Maka ketika para imam salaf memerinci masalah dengan menyebutkan konsekuensi ini dan

ditanya: "Apakah dengan had?" mereka menjawab: "Dengan had." Dan maksud mereka sangat jelas.

Itulah garis besar metode Syaikhul Islam dalam menetapkan sifat ini dan membantah mereka yang menakwilkannya.

Kedua: Sifat Nuzul (turun)

Pembicaraan tentang sifat ini sama dengan pembicaraan tentang sifat istiwa' dan sifat-sifat fi'liyah lainnya. Mazhab Asy'ariyah dalam masalah ini satu, yaitu makna nuzul menurut mereka adalah bahwa Allah menciptakan beberapa aradh (aksiden) pada sebagian makhluk yang dinamakan nuzul, dan ini berdasarkan prinsip mereka dalam menafikan hulul al-hawadits (berdiam hal-hal baru) pada-Nya. Sebagian mereka berkata bahwa nuzul termasuk sifat dzat dan bersifat azali, sebagaimana mereka juga berkata demikian tentang istiwa', maji', marah, senang, tertawa, dan sejenisnya. Jadi, pembicaraan tentang sifat nuzul sama dengan pembicaraan tentang sifat istiwa'.

Ulama salaf, semoga Allah merahmati mereka, menetapkan sifat ini sebagaimana yang datang dalam nash, dan menolak orang yang menakwilkannya dengan turunnya perintah, rahmat, malaikat, atau yang lainnya. Pendapat-pendapat mereka dalam hal ini sudah masyhur dan mutawatir.

Di antara perkara yang berkaitan dengan sifat nuzul:

1. Batilnya pendapat orang yang menakwilkannya dengan turunnya rahmat, perintah, atau malaikat, atau lainnya. Syaikhul Islam menyebutkan berbagai sisi pembatalan takwil-takwil ini.

2. Di antara yang berkaitan dengan nuzul, maji', ity'an, dan lainnya adalah masalah "gerakan (harakah)", apakah Allah disifati dengannya atau tidak? Syaikhul Islam memaparkan perbedaan pendapat dalam hal itu dan berkata: *"Para pengikut Ahmad dan selain mereka dari kalangan yang menisbatkan diri kepada Sunnah dan hadits berbeda pendapat tentang nuzul, ity'an, maji', dan lainnya, apakah dikatakan bahwa itu dengan gerakan dan perpindahan, atau dikatakan tanpa gerakan dan perpindahan, atau berdiam diri dari penetapan dan penafian? Ada tiga pendapat yang disebutkan oleh Qadhi Abu Ya'la dalam kitab Ikhtilaf Ar-Riwayatain wa Al-Wajhain:*

Pendapat pertama: Pendapat Abu Abdillah Ibnu Hamid dan lainnya.

Pendapat kedua: Pendapat Abu Al-Hasan At-Tamimi dan ahli baitnya.

Pendapat ketiga: Pendapat Abu Abdillah Ibnu Battah dan lainnya.

Kemudian di antara mereka ada yang berhenti dari menetapkan lafaz sambil sepakat atas maknanya, dan ini adalah pendapat banyak dari mereka sebagaimana disebutkan oleh Abu Umar Ibnu Abdil Barr dan lainnya.

Dan di antara mereka ada yang berdiam dari menetapkan makna beserta lafaznya; mereka dalam hal makna terbagi: ada yang membayangkannya secara global, dan ada yang membayangkannya secara terperinci, baik dengan benar maupun dengan keliru..."

Kesimpulan mazhab para imam salaf dalam penggunaan lafaz "harakah (gerakan)", sementara mereka semua sepakat

menetapkan makna yang ditunjukkan oleh nash-nash tersebut, terbagi dalam tiga pendapat:

- Sebagian mereka menyatakan secara tegas lafaz harakah. Di antara yang menukil mazhab para imam terdahulu dan belakangan adalah Harb Al-Kirmani dan Ad-Darimi yang berkata bahwa harakah termasuk konsekuensi kehidupan. Harb menyebutkan bahwa itu adalah pendapat para imam Sunnah yang ia jumpai seperti Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahuyah, Abdullah bin Az-Zubair Al-Humaidi, dan Sa'id bin Manshur.
- Sekelompok imam salaf lainnya seperti Nu'aim bin Hammad, Al-Bukhari, Abu Bakr Ibnu Khuzaimah, Ibnu Abdil Barr, dan lainnya menetapkan makna yang ditetapkan oleh mereka dan menyebutnya sebagai perbuatan, namun di antara mereka ada yang melarang penggunaan lafaz harakah karena tidak diriwayatkan.

Syaikhul Islam mengunggulkan bahwa yang diriwayatkan dari Imam Ahmad adalah *"pengingkaran penafian hal tersebut, dan tidak terbukti darinya penetapan lafaz harakah, meskipun ia menetapkan beberapa jenis yang mungkin dimasukkan oleh orang yang menetapkan harakah ke dalam jenisnya. Karena ketika ia mendengar seseorang meriwayatkan hadits nuzul dan berkata: 'Dia turun tanpa gerakan, tanpa perpindahan, dan tanpa keadaan,' Ahmad mengingkari hal itu dan berkata: 'Katakanlah sebagaimana yang dikatakan Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam, karena beliau lebih menjaga kehormatan Tuhannya darimu.'"*

Adapun akidah yang ditulis oleh Harb bin Isma'il yang di dalamnya terdapat pernyataan tegas tentang harakah, Syaikhul

Islam berkata tentangnya: *"Akidah ini tidak terbukti dari Imam Ahmad dengan lafaz-lafaznya, karena aku telah mencermati tiga sanad untuknya yang gelap dengan perawi-perawi yang tidak dikenal, dan lafaz-lafaznya adalah lafaz Harb bin Isma'il, bukan lafaz Imam Ahmad..."*

Barangkali yang dirajihkan Syaikhul Islam dalam hal itu adalah apa yang ia katakan tentang lafaz-lafaz semacam ini: *"Yang terbaik dalam bab ini adalah memperhatikan lafaz-lafaz nash."*

3. Di antara masalah yang berkaitan dengan nuzul: apakah Arsy kosong dari-Nya atau tidak? Syaikhul Islam menyebutkan bahwa dalam hal ini ada tiga pendapat:

- Segolongan orang yang mengaku berpegang kepada Sunnah menyangka bahwa Arsy kosong dari-Nya, dan Abu Al-Qasim Abdurrahman bin Abi Abdillah bin Muhammad Ibnu Mandah telah menulis sebuah kitab tentang itu.
- Segolongan lain berhenti, tidak berkata kosong dan tidak pula tidak kosong, dan mengingkari orang yang berkata demikian. Ini adalah pendapat Hafizh Abdul Ghani Al-Maqdisi.
- Pendapat yang benar: pendapat mayoritas ulama salaf, bahwa Dia turun dan Arsy tidak kosong dari-Nya. Syaikhul Islam membantah pendapat Abdurrahman Ibnu Mandah dengan panjang lebar, dan membatalkan pula pendapat orang yang menyangka bahwa Dia berada di bawah Arsy.

4. Syaikhul Islam juga menjawab bantahan orang yang menolak nuzul dengan alasan perbedaan waktu siang dan malam, daerah, musim, kemajuan dan kemunduran, panjang dan pendek.

Beliau menjelaskan bahwa pembicaraan tentang hal itu dan tentang masalah lainnya, seperti masalah kosongnya Arsy dari-Nya, dibangun di atas qiyas yang keliru yaitu menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya. Ini adalah batil karena pembicaraan tentang sifat seperti pembicaraan tentang dzat: sebagaimana Allah memiliki dzat yang tidak menyerupai dzat makhluk, demikian pula Dia memiliki sifat yang tidak menyerupai sifat makhluk.

Ketiga: Ity'an dan Maji' (kedatangan)

Ini juga termasuk sifat yang tetap bagi Allah Ta'ala sebagaimana yang sesuai dengan keagungan-Nya. Syaikhul Islam membantah Ar-Razi yang menakwilkan keduanya dengan datangnya perintah, datangnya malaikat, atau takwil-takwil lainnya.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan takwil mengenai batilnya apa yang dinisbatkan kepada Imam Ahmad berupa takwil atas sifat ini.

Keempat: Liqa', Qurb, dan Dunuw (pertemuan, kedekatan, dan pendekatan)

Yang dimaksud adalah dekatnya hamba kepada Tuhannya, atau dekatnya Allah kepada hamba-hamba-Nya dan mendekatkan diri kepada mereka. Sifat-sifat ini hukumnya sama dengan sifat-sifat yang telah lalu seperti nuzul, maji', dan ity'an. Siapa yang menetapkan ini, menetapkan pula yang itu; dan siapa yang menakwilkan ini, menakwilkan pula yang itu, sebagaimana mazhab mayoritas Asy'ariyah. Syaikhul Islam membantah Ar-Razi dan lainnya dalam takwil mereka terhadap sifat-sifat ini.

Kelima: Ghadhab (marah), Dhahik (tertawa), Ghairah (kecemburuan), Jud (kemurahan), Farah (senang), Bughd (kebencian), Sakhath (murka), Maqt (kemarahan besar), Hubb (cinta), Ridha (ridha), dan Rahmah (kasih sayang)

Kaum Asy'ariyah menakwilkan sifat-sifat ini: kadang dengan iradah (kehendak), atau dengan mengatakan bahwa sifat-sifat itu bersifat azali, dan semua itu berdasarkan prinsip mereka dalam masalah hulul al-hawadits. Mazhab ulama salaf adalah bahwa sifat-sifat ini seperti sifat-sifat lainnya, ditetapkan apa yang datang darinya dan tidak boleh menakwilkan sedikitpun darinya. Ahlus Sunnah menetapkannya sebagaimana yang sesuai dengan keagungan dan kebesaran Allah, tanpa menyerupakannya dengan sifat makhluk, tanpa takyif (mempertanyakan caranya), tanpa tahrif (mengubah maknanya), dan tanpa ta'thil (mengingkarinya).

Syaikhul Islam telah membantah orang yang menakwilkan sifat-sifat ini dari kalangan Asy'ariyah dan lainnya.

Masalah Keempat: Sifat-Sifat Khabariyyah

Yang dimaksud dengan sifat-sifat khabariyyah adalah sifat-sifat yang ditetapkan melalui berita dari Al-Qur'an dan Sunnah, seperti wajah, dua tangan, mata, dan lainnya seperti tangan kanan, genggaman, jari-jari, pinggang, dan betis.

Yang menjadi catatan dalam mazhab Asy'ariyyah adalah pembedaan mereka antara sifat-sifat yang bersumber dari Al-Qur'an dan yang bersumber dari hadits. Sebagian besar ulama Asy'ariyyah terdahulu, atau bahkan seluruhnya, menetapkan sifat-sifat yang terdapat dalam Al-Qur'an seperti wajah, dua tangan, dan

mata. Adapun sifat yang hanya terdapat dalam hadits, maka sebagian besar mereka tidak menetapkannya; sebagian dari mereka menafsirkannya secara takwil dan sebagian lain menyerahkan maknanya (tafwidh).

Adapun ulama Asy'ariyyah belakangan, sebagian besar mereka menakwilkan semua sifat-sifat khabariyyah. Di antara yang menetapkannya — baik sebagai pendapat tunggal maupun pendapat kedua — mereka menyerahkan maknanya (tafwidh).

Sebagian Asy'ariyyah menjadikan sifat-sifat ini sebagai sifat-sifat ma'nawiyyah seperti sifat ilmu, hidup, dan kuasa. Mereka tidak membedakan di antara keduanya, kecuali bahwa sifat-sifat ma'nawiyyah ditetapkan melalui akal dan dalil sam'i, sedangkan sifat-sifat khabariyyah jalannya hanya melalui dalil sam'i saja.

Adapun Ahlus Sunnah tidak terikat dengan istilah ini; mereka tidak menyebut sifat-sifat ini sebagai sifat khabariyyah, karena di antara sifat-sifat ma'nawiyyah pun ada yang tidak diketahui kecuali melalui dalil sam'i.

Telah lalu pembahasan mengenai Asy'ariyyah belakangan yang menakwilkan sifat-sifat khabariyyah melalui beberapa permasalahan, di antaranya:

1. Sanggahan terhadap Asy'ariyyah belakangan dengan perkataan ulama Asy'ariyyah terdahulu yang menetapkan sifat-sifat tersebut dan melarang penakwilannya. Hal ini telah disinggung sebelumnya.
2. Pembahasan syubhat "tarkib" (tersusun) dan "tajsim" (berbentuk jasad) yang menjadi alasan mereka menolak sifat

uluw dan sifat-sifat khabariyyah. Hal ini pun telah dijelaskan sebelumnya.

3. Sebagaimana telah lalu dalam "Masalah Kedua", pembahasan pendapat-pendapat mereka melalui kaidah bahwa pendapat tentang sebagian sifat berlaku pula untuk sifat yang lainnya.

Yang tersisa dari pembahasan itu adalah bahwa ar-Razi berdalil atas wajibnya penakwilan sifat-sifat khabariyyah dengan alasan adanya perbedaan redaksi dalam nash-nash, di mana terdapat: *biyadihi* (dengan tangan-Nya), *aydiina* (tangan-tangan Kami), *biyadayya* (dengan kedua tangan-Ku), *bi a'yuninaa* (dengan mata-mata Kami), dan *'alaa 'ainii* (di atas mata-Ku).

Syaikhul Islam membantahnya dengan berkata: "Sesungguhnya klaimnya bahwa Allah memiliki banyak mata dan banyak tangan adalah batil. Hal itu — meskipun Allah berfirman: **'yang berlayar dengan pengawasan Kami'** (QS. Al-Qamar: 14), dan berfirman: **'Buatlah bahtera dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami'** (QS. Hud: 37), dan berfirman: **'Bersabarlah menjalankan hukum Tuhanmu, karena sesungguhnya engkau berada dalam pengawasan Kami'** (QS. Ath-Thur: 48), dan berfirman: **'Tidakkah mereka melihat bahwa Kami telah menciptakan untuk mereka dari apa yang Kami kerjakan dengan tangan-tangan Kami'** (QS. Yasin: 71), dan dalam kisah Musa berfirman: **'agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku, ketika saudarimu berjalan lalu berkata: Maukah kutunjukkan kepadamu orang yang akan memeliharanya'** (QS. Thaha: 39-40) — maka ungkapan ini datang dalam bentuk tunggal pada dua tempat. Dengan demikian, klaimnya bahwa yang tampak adalah makna banyak karena datang dengan redaksi jamak tidaklah lebih kuat

dari klaim pihak lain bahwa yang tampak adalah makna tunggal karena datang dengan redaksi mufrad pada dua tempat. Bahkan, al-Asy'ari dalam pendapatnya yang dipilihnya dan yang dinukil dari Ahlus Sunnah wal Hadits beserta berbagai kelompok bersamanya adalah menetapkan dua mata, karena hadits datang demikian — dan ini adalah jalan untuk mengompromikan dua nash —, demikian pula dalam lafaz 'tangan'.

Bahkan, seandainya seseorang berkata: yang tampak dari kata 'mata' adalah makna tunggal atau dual, bukan jamak — untuk mengarahkan perkataan itu — hal itu dimungkinkan, karena kata *bi a'yuninaa* pada dua tempat merupakan mudhaf yang dinisbatkan kepada dhamir jamak, sedangkan yang dimaksud adalah Allah semata tanpa perselisihan. Yang semacam ini banyak terdapat dalam Al-Qur'an; Allah menyebut diri-Nya dengan dhamir jamak sebagai bentuk pengagungan diri-Nya, seperti firman-Nya: **'Sesungguhnya Kami telah memberikan kepadamu kemenangan yang nyata'** (QS. Al-Fath: 1), dan firman-Nya: **'Kami telah membagi-bagikan kehidupan mereka di antara mereka dalam kehidupan dunia'** (QS. Az-Zukhruf: 32). Maka karena mudhaf ilaihnya berbentuk jamak, mudhafnya pun disesuaikan, sehingga dikatakan *bi a'yuninaa*. Sedangkan dalam kisah Musa, ketika mudhaf ilaihnya berbentuk tunggal, mudhafnya pun disesuaikan, maka dikatakan *'alaa 'ainii* (di atas mata-Ku). Mereka menjadikan ini sebagai asal dan hakikat, karena Allah itu Mahaesa, subhanahu. Barangsiapa berdalil dengan apa yang Allah sebutkan tentang diri-Nya dengan lafaz jamak untuk menetapkan bilangan banyak, maka dia termasuk orang yang berpegang pada yang mutasyabih dan meninggalkan yang muhkam, sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang Nasrani Najran...

Hal yang sama berlaku pada lafaz *aydiinaa* dikaitkan dengan firman-Nya: **'Apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku'** (QS. Shad: 75) dan firman-Nya: **'Bahkan kedua tangan-Nya terbuka lebar'** (QS. Al-Maidah: 64). Karena redaksi mudhaf ilaih di sana adalah bentuk jamak, berbeda dengan redaksi mudhaf ilaih pada ayat-ayat lainnya, maka mudhafnya pun mengikuti redaksi mudhaf ilaihnya.

Di antara yang memperjelas persoalan ini adalah bahwa dalam bahasa Arab yang jelas — yang dengannya Al-Qur'an diturunkan — digunakan lafaz jamak untuk menggantikan tatsniyah (dual) pada mudhaf ketika ia bersambung dengan mudhaf ilaih, sedangkan maknanya sudah jelas. Seperti firman Allah: **'Jika kamu berdua bertaubat kepada Allah, maka sungguh hati kamu berdua telah condong'** (QS. At-Tahrim: 4). Padahal masing-masing dari keduanya hanya memiliki satu hati, sehingga maknanya adalah 'kedua hati kamu berdua', tetapi pengucapan dengan lafaz jamak lebih mudah, dan maknanya sudah diketahui bahwa masing-masing hanya memiliki satu hati. Demikian pula firman-Nya: **'Laki-laki yang mencuri dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan-tangan keduanya'** (QS. Al-Maidah: 38); maknanya adalah 'potonglah tangan kanan keduanya', karena yang dipotong dari masing-masing hanya tangan kanannya saja, tetapi jamak diletakkan menggantikan tatsniyah demi kemudahan ungkapan dan kejelasan maksud...

Jika demikian halnya, maka dikatakan: lafaz *a'yuninaa* dan *aydiinaa* — sementara mudhaf ilaihnya adalah dhamir jamak — lebih indah penggunaannya dibandingkan jika mudhafnya adalah dhamir tatsniyah. Jika dalam bahasa mereka dianggap kurang indah mengucapkan *qalbakumaa* (kedua hati kamu berdua) dan

yadaihimaa (dua tangan keduanya), maka tentu dalam bahasa mereka pun lebih layak dan lebih patut untuk tidak mengucapkan *bi'ayninaa* atau *bi'ayninaa*, dan *mimmaa 'amilat yadunaa* atau *yadaanaa*..."

Kemudian Syaikhul Islam menjelaskan bahwa tatsniyah (dual) telah disebutkan dalam Al-Qur'an secara tegas untuk sifat dua tangan tanpa mengandung kemungkinan majaz sama sekali, yaitu dalam firman Allah: **'Apa yang menghalangimu untuk bersujud kepada yang telah Aku ciptakan dengan kedua tangan-Ku'** (QS. Shad: 75). Maka petunjuk ayat ini terhadap sifat tersebut lebih tegas daripada petunjuk ayat lainnya, yaitu firman Allah: **'dari apa yang Kami kerjakan dengan tangan-tangan Kami'** (QS. Yasin: 71). Beliau pun menarik perbandingan antara dua ayat ini dan menjelaskan dari berbagai sisi bahwa penakwilan ayat surat Shad tidak dibenarkan dalam keadaan apapun.

Adapun lafaz tatsniyah untuk sifat mata tidak terdapat dalam Al-Qur'an, namun terdapat dalam hadits yang menunjukkannya. Al-Asy'ari pun menisbatkannya kepada Ahlus Sunnah. Sifat ini adalah sifat yang tsabit dan telah ditunjukkan oleh nash-nash.

Demikian pula sifat wajah adalah sifat yang tsabit, ditunjukkan oleh nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah.

Begitu pula setiap sifat yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah yang shahih, seperti: jari-jari, telapak kaki, betis, pinggang, rupa, dan lain-lain.

Masalah Kelima: Sifat Uluw (Ketinggian Allah)

Sifat ini termasuk sifat yang paling jelas yang dibawa oleh nash-nash secara melimpah dan mutawatir dari Al-Qur'an dan Sunnah. Ia juga ditunjukkan oleh akal dan fitrah yang sehat. Para ulama salaf umat ini dan imam-imamnya dari kalangan sahabat, tabi'in, dan pengikut tabi'in telah bersepakat untuk menetapkannya. Para imam salaf pun telah mengabadikan dalam kitab-kitab dan bantahan-bantahan mereka terhadap Jahmiyyah yang mu'aththilah (pengingkar sifat) apa yang cukup untuk menerangkan kebenaran dari kesesatan dalam bab ini. *Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki menuju jalan yang lurus*.

Bukanlah suatu keanehan jika ada yang mengingkari sifat ini dari kalangan Jahmiyyah, Mu'tazilah, atau selain mereka yang telah dikenal dengan penyimpangan dan penyelewengan dalam nama-nama Allah, sifat-sifat-Nya, dan ayat-ayat-Nya. Namun yang mengherankan adalah bahwa sekelompok ulama utama yang dianggap sebagai imam-imam ahli fikih, ulama, dan para hakim mengikuti mereka dalam hal itu.

Seandainya dalil-dalil uluw hanya dua, tiga, atau lima dalil saja, atau seandainya yang menetapkannya hanya sejumlah terbatas dari ulama salaf, niscaya mereka masih memiliki sebagian uzur atas sikap mereka — yang mungkin bisa dikatakan bahwa persoalannya masih kabur bagi mereka. Namun, ketika dalil-dalil uluw begitu banyak, jelas, dan pasti baik dalam ketetapan maupun penunjukannya; ketika dalil-dalil naqliyyah — yang jumlahnya melebihi seribu dalil — selaras dengan dalil-dalil akal dan fitrah; kemudian setelah itu ada kesepakatan salaf dalam menetapkannya, yang disetujui pula oleh imam-imam ahli kalam terdahulu dari kalangan Kullabiyyah, Asy'ariyyah, dan lainnya —

maka ini adalah sesuatu yang tidak ditemukan oleh seorang Muslim yang jujur alasan atau pembenarannya, kecuali bahwa pendorongnya adalah taklid dan fanatisme buta kepada guru-guru mereka yang mengingkarinya.

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah memberikan perhatian besar terhadap masalah ini. Beliau sangat panjang lebar dalam menjelaskan dalil-dalilnya, membantah para pengingkarnya, dan mendiskusikan mereka. Hampir tidak ada satu pun dari kitab-kitab akidah beliau yang tidak memuat pembahasan tentangnya, baik dalam bentuk penetapan maupun bantahan terhadap lawan. Alhamdulillah, telah sampai kepada kita bagian yang besar darinya, mencapai ratusan halaman, khususnya dalam dua kitab yang paling penting, yaitu:

1. *Dar'u Ta'arudh al-'Aql wan-Naql*, di mana beliau mengkhususkan pembahasan masalah uluw pada jilid keenam secara keseluruhan dan sebagian jilid ketujuh.

2. *Naqd Ta'sis al-Jahmiyyah*, yang kadang disebut *Naqd Asas at-Taqdis* atau *Bayan Talbis al-Jahmiyyah*, yang mencakup pembahasan uluw pada sebagian jilid pertama yang telah dicetak, dan jilid kedua — yang juga telah dicetak — secara keseluruhan.

Selain itu, terdapat pula berbagai tempat lainnya dalam *Minhaj as-Sunnah*, *Majmu' al-Fatawa*, dan lain-lain.

Untuk mengurai secara menyeluruh perkataan Syaikhul Islam dan diskusi-diskusinya dalam hal itu sangat sulit dilakukan di sini dalam pembahasan yang merupakan bagian dari penelitian-penelitian dan masalah-masalah lainnya. Namun dapat

diisyaratkan secara global kepada metode beliau dalam menangani masalah ini melalui hal-hal berikut:

Pertama: Pendapat-Pendapat tentang Sifat Uluw

Banyak ahli kalam menyebut masalah uluw dan fawqiyyah (ketinggian) Allah dengan istilah "jihah" (arah), hingga istilah itu menjadi semacam nama bagi masalah tersebut. Padahal "uluw" dan "fawqiyyah" adalah istilah syar'i yang terdapat dalam nash-nash, sedangkan "jihah" adalah istilah baru (muhdats) yang bersifat mujmal (samar); penafian maupun penetapannya bisa mengandung makna yang benar dan makna yang batil.

Adapun pendapat-pendapat tentang "uluw" terbagi menjadi dua aspek:

A. Pendapat-pendapat tentang uluw Tuhan Yang Mahasuci lagi Mahatinggi, fawqiyyah-Nya, dan keterpisahan-Nya dari makhluk-Nya.

B. Pendapat-pendapat tentang apa yang dianggap oleh ahli kalam sebagai konsekuensi dari penetapan uluw, seperti "jihah" (arah), "tahayuz" (menempati ruang), "jism" (jasad), dan sejenisnya.

Adapun yang pertama, telah terjadi perbedaan pendapat di kalangan berbagai golongan:

1. Pendapat orang yang mengingkari uluw secara mutlak dan berkata: tidak ada sesuatu pun di atas alam ini sama sekali, dan tidak ada sesuatu pun di atas Arsy. Ini adalah pendapat Jahmiyyah, Mu'tazilah, sebagian besar Asy'ariyyah belakangan, para filosof yang mengingkari, Qaramithah Bathiniyyah, dan lainnya.

Mereka terbagi dua kelompok:

Kelompok pertama berkata: Allah tidak berada di dalam alam, tidak pula di luarnya, tidak menyatu dengannya, dan tidak berada di tempat mana pun. Mereka menafikan dua sifat yang saling berlawanan. Ini adalah pendapat berbagai golongan ahli kalam dan pemikir mereka.

Kelompok kedua berkata: Allah berada di setiap tempat dengan zat-Nya, sebagaimana yang dikatakan oleh berbagai golongan dari kalangan para pemujanya, ahli kalam mereka, kaum sufi mereka, dan orang awam mereka.

"Banyak di antara mereka yang menggabungkan dua pendapat: ketika sedang berpikir dan meneliti, mereka berpendapat dengan menafikan dua sifat yang berlawanan, sehingga berkata: Allah tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya. Tetapi ketika sedang beribadah dan mengabdi, mereka berpendapat bahwa Dia ada di setiap tempat dan tidak ada tempat yang kosong dari-Nya — hingga mereka terang-terangan menyebut hulul (penyatuan) pada setiap wujud yang ada, termasuk binatang dan lainnya — bahkan mereka menyatakan ittihad (kesatuan) dengan segala sesuatu, bahkan mereka berpendapat tentang wihdah (kesatuan mutlak) yang maknanya bahwa Allah adalah esensi keberadaan semua yang ada."

Kemudian Syaikhul Islam menjelaskan sebab kontradiksi ini dengan berkata: "Sebab hal itu adalah bahwa doa, ibadah, kehendak, keinginan, dan ketawajjuhan menghendaki adanya yang dituju, berbeda dengan penalaran, penelitian, pembicaraan, qiyas, dan pikiran; karena ilmu, pembicaraan, penelitian, qiyas, dan penalaran berkaitan dengan yang ada dan yang tidak ada. Ketika

hati tidak sedang dalam kondisi ibadah, ketawajjuhan, dan doa, maka penafian dan peniadaan menjadi mudah baginya dan ia berpaling dari penetapan. Berbeda halnya ketika dalam kondisi doa dan ibadah, karena ia mencari yang ada untuk dituju, dimohon, dan disembah, sedangkan penafian hanya menghendaki negasi dan ketiadaan, sehingga dalam penafian itu tidak ada yang layak menjadi tujuan dan sesembahan."

Ini adalah analisis yang sangat mendalam; Syaikhul Islam menyelami melaluinya celah-celah jiwa manusia dan wataknya. Analisis ini menjelaskan apa yang diamati oleh pembaca dan peneliti dalam kitab-kitab akidah kalam berupa berbagai bentuk kontradiksi pada banyak ahli kalam dan filosof. Di antara contohnya:

- Penggabungan mereka antara ilmu kalam yang filosofis dan tasawuf.
- Ketergantungan mereka pada akal dalam banyak pembahasan pokok-pokok agama, hingga mereka mendahulukannya atas nash-nash, namun pada saat yang sama mereka bergantung pada kasyf (penyingkapan) dan musyahadah (penyaksian) tasawuf pada diri mereka atau guru-guru mereka.
- Dalam masalah uluw, mereka terkadang berkata: Allah tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya, lalu berkata: Dia ada di setiap tempat.
- Dalam tauhid rububiyyah, mereka terkadang sangat berlebihan dalam menetapkannya hingga menafikan banyak sifat yang tsabit bagi Allah demi mewujudkannya — sebagaimana mereka klaim — namun kemudian mereka

mengkontradiksi tauhid ini ketika terlintas dalam benak mereka atau mereka meyakini bahwa bintang-bintang, kuburan, atau lainnya memiliki pengaruh dalam mendatangkan mudarat dan manfaat, rezeki, dan semisalnya.

Dan masih banyak lagi bentuk kontradiksi lainnya yang sulit ditemukan penjelasannya. Semoga Allah merahmati Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah dan mengampuninya atas apa yang telah ia jelaskan dan terangkan.

Pemanjangan pembahasan dalam menjelaskan mazhab kelompok ini tidak lain karena banyak Asy'ariyyah belakangan yang pengingkar masuk dalam kelompok mereka. Maka inilah dua pendapat yang terkadang digabungkan oleh sebagian orang.

2. Pendapat orang yang berkata: "Allah berada di atas Arsy, dan Dia pun berada di setiap tempat," lalu berkata: "Aku mengakui nash-nash ini semua dan tidak memalingkan satu pun dari zahirnya." Ini adalah pendapat berbagai golongan yang disebutkan oleh al-Asy'ari dalam *Al-Maqalat al-Islamiyyah*, dan terdapat pula dalam perkataan segolongan dari Salimiyyah dan kaum sufi, yang serupa dengan apa yang terdapat dalam perkataan Abu Thalib al-Makki. Mereka ini keliru, meskipun mereka mengklaim telah mengompromikan nash-nash uluw dengan nash-nash ma'iyyah (kebersamaan).

3. Pendapat salaf umat ini dan imam-imamnya, para imam ahli ilmu dan agama. Mereka beriman kepada semua yang terdapat dalam Al-Qur'an dan Sunnah, menetapkan uluw Allah dan fawqiyyah-Nya — bahwa Dia berada di atas langit-langit-Nya di atas Arsy-Nya, terpisah dari makhluk-Nya dan mereka terpisah dari-Nya

— dan bahwa Dia pun bersama hamba-hamba-Nya dengan ilmu-Nya, serta bersama para wali dan nabi-nabi-Nya dengan pertolongan dan dukungan-Nya.

Ringkasnya, pendapat-pendapat tentang keterpisahan Allah dari makhluk-Nya ada empat:

1. Ada yang berpendapat dengan hulul (penyatuan) dan ittihad saja, seperti pendapat Ibnu 'Arabi dan semisalnya.
2. Ada yang menetapkan uluw dan sejenis hulul, yang dinisbatkan kepada Salimiyyah atau sebagian mereka. Dalam perkataan Abu Thalib dan lainnya terdapat sesuatu yang bisa dikatakan menunjukkan hal itu.
3. Ada yang tidak menetapkan baik mubayyanah (keterpisahan) maupun hulul maupun ittihad, seperti pendapat Mu'tazilah dan yang sependapat dengan mereka dari kalangan Asy'ariyyah dan lainnya.
4. Pendapat keempat adalah menetapkan keterpisahan Khaliq dari makhluk tanpa hulul. Ini adalah pendapat salaf umat ini dan imam-imamnya.

Dapat pula ditambahkan dua pendapat lain:

Pertama: Pendapat orang yang menggabungkan antara pendapat kaum sufi hululliyyah dan pendapat Mu'tazilah bahwa Allah tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya — sebagaimana telah lalu.

Kedua: Pendapat orang yang bersikap tawaqquf dalam masalah ini; tidak menetapkan uluw-Nya di atas Arsy dan tidak pula menafikannya, melainkan berkata bahwa Allah adalah satu-satunya dalam kekuasaan-Nya dan Dia adalah Rabb segala

sesuatu, kemudian diam dari selain itu. Syaikhul Islam telah membantah mereka.

Adapun yang kedua, yaitu mengenai penggunaan kata "tahayuz", "jihah", dan "jism" — terdapat beberapa pendapat:

1. Pendapat orang yang berkata: "Aku tidak mengatakan bahwa Dia mutahayiz (menempati ruang) dan tidak pula ghayru mutahayiz (tidak menempati ruang), tidak ber-jihah dan tidak pula tanpa jihah; tetapi aku mengetahui bahwa Dia terpisah dari alam dan tidak mungkin Dia tidak terpisah dan tidak pula masuk ke dalamnya." Ini adalah pendapat banyak ahli kalam dan ahli hadits.

2. "Pendapat orang yang berkata: Bahkan aku katakan bahwa Dia tidak mutahayiz dan tidak ber-jihah, dan aku pun katakan bersamaan itu bahwa Dia terpisah dari alam. Ini adalah pendapat orang yang berkata bahwa Dia berada di atas alam dan bukan jism, bukan jawhar, dan bukan mutahayiz — sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian Kullabiyyah, Asy'ariyyah, Karamiyyah, dan yang sependapat dengan mereka dari pengikut empat imam, ahli hadits, dan kaum sufi. Jika dikatakan kepada mereka: menetapkan yang terpisah namun bukan mutahayiz bertentangan dengan keniscayaan akal, maka mereka berkata: menetapkan yang ada namun tidak muhayith (meliputi) dan tidak pula mubayyin (terpisah) lebih jelas kerusakannya dalam keniscayaan akal dibandingkan ini."

3. "Pendapat orang yang menerima konsekuensi bahwa Dia mutahayiz, atau ber-jihah, atau jism, dan berkata: tidak ada dalil atas penafian sesuatu pun dari itu. Dalil-dalil para penafi adalah dalil-dalil yang rusak, karena mereka sepakat bahwa penafian itu bukan diketahui secara dharuri (niscaya), melainkan mereka

mengklaim itu melalui penalaran. Padahal para penafi itu tidak sepakat pada satu dalil pun; bahkan masing-masing mereka mencacat dalil yang lainnya." Ini adalah pendapat Karamiyyah dan sebagian ahli hadits serta yang sependapat dengan mereka.

4. "Jawaban ahli tafshhil (perincian): Mereka adalah orang-orang yang berkata: lafaz 'tahayuz', 'jihah', 'jawhar', dan semisalnya adalah lafaz-lafaz mujmal yang tidak memiliki asal dalam kitab Allah dan sunnah Rasul-Nya shalallahu alaihi wa sallam, dan tidak pernah diucapkan oleh seorang pun dari salaf umat ini dan imam-imamnya terkait Allah — baik dalam penafian maupun penetapan. Dengan demikian, melepaskan ucapan dengan menafikan atau menetapkannya bukanlah bagian dari mazhab Ahlus Sunnah wal Jamaah tanpa keraguan, dan tidak pula ada dalil syar'i atasnya. Bahkan, penggunaan lafaz dari kedua sisi adalah sesuatu yang diada-adakan oleh ahli kalam yang terjun dalam hal itu. Jika kita berbicara dengan mereka melalui penelitian akal, kita akan meminta rincian dari mereka tentang apa yang mereka maksud dengan lafaz-lafaz ini..." Jika yang dimaksud benar, maka diterima — dan penerimaannya tidak terhalang oleh penamaannya dengan istilah-istilah baru ini — dan jika batil, maka ditolak.

Melalui pemaparan perselisihan tentang dua masalah di atas, tampaklah mazhab Asy'ariyyah, baik yang terdahulu maupun yang belakangan, sebagaimana tampak pula mazhab salaf — semoga Allah merahmati mereka.

Kedua: Dalil-Dalil Ahlus Sunnah dalam Menetapkan Sifat Uluw

Menetapkan uluw Allah adalah sesuatu yang diketahui secara dharuri (niscaya) dari Al-Qur'an, Sunnah, dan kesepakatan salaf umat ini. Oleh karena itu, para salaf sepakat untuk mengkafirkan orang yang mengingkarinya, karena bagi mereka hal itu diketahui secara dharuri dari agama.

Rangkaian dalil-dalil mengenai hal ini sangat banyak hingga sulit untuk dihitung seluruhnya. Syaikhul Islam menyebutkan bahwa jumlahnya mencapai ratusan, dan hadis-hadis dari Nabi sallallahu alaihi wa sallam, para sahabat, serta para tabiin yang selaras dengan hal itu telah mencapai derajat mutawatir.

Syaikhul Islam juga mengutip pernyataan dari salah seorang tokoh besar pengikut mazhab Syafi'i yang menyatakan: "Dalam Al-Qur'an terdapat seribu dalil atau lebih yang menunjukkan bahwa Allah Ta'ala Maha Tinggi di atas seluruh makhluk-Nya dan bahwa Dia berada di atas hamba-hamba-Nya." Sementara ulama lain berkata: "Di dalamnya terdapat tiga ratus dalil yang menunjukkan hal tersebut."

Ibnu Qayyim dalam Nuniyyah-nya menyebutkan lebih dari dua puluh jenis dalil, dan setiap jenisnya mencakup sejumlah dalil tersendiri. Ia juga menyebutkan dalam As-Shawa'iq tiga puluh dalil dari dalil-dalil akal dan fitrah, yang semuanya merupakan ringkasan dari apa yang disebutkan oleh gurunya dalam berbagai perdebatannya.

Kesimpulan dalil-dalil tersebut adalah:

Pertama — dalil-dalil dari Al-Qur'an dan As-Sunnah, di antaranya adalah nash-nash mengenai: istiwa' (bersemayam), turun, ru'yah (melihat Allah), naiknya amal perbuatan kepada-Nya, naiknya para malaikat kepada-Nya, bahwa Dia berada di langit,

turunnya Al-Qur'an, turunnya para malaikat, peristiwa Mi'raj, pertanyaan tentang keberadaan-Nya dengan kata "di mana", penegasan kata "di atas", dan lain sebagainya yang sangat banyak.

Kedua — dalil-dalil akal dan fitrah. Syaikhul Islam menyebutkan adanya perbedaan pendapat mengenai apakah sifat ketinggian Allah diketahui melalui akal ataukah melalui dalil naql (wahyu). Beliau menyebutkan bahwa pendapat jumhur ulama adalah bahwa hal itu diketahui melalui keduanya, baik akal maupun naql. Ini adalah pendapat kalangan Kullabiyyah dan mayoritas ahli hadis. Adapun di antara yang berpendapat bahwa hal itu hanya diketahui melalui naql adalah Abu al-Hasan al-Asy'ari dan sebagian pengikutnya, namun mereka tetap menetapkan sifat ketinggian tersebut berdasarkan naql dan membantah dalil-dalil para penolaknya.

Syaikhul Islam berkata: "Akal menunjukkan bahwa Allah Ta'ala berada di atas alam semesta. Ini adalah metode yang ditempuh oleh para ahli nalar yang cerdas dari kalangan ahli isbat, sebagaimana metode para ulama salaf dan para imam. Mereka menjadikan sifat ketinggian sebagai sifat yang diketahui melalui akal. Inilah metode Abu Muhammad bin Kullab dan para pengikutnya, seperti Abu al-'Abbas al-Falansi, al-Harits al-Muhasibi, dan tokoh-tokoh semisal mereka dari kalangan para imam Asy'ariyyah. Ini pula metode Muhammad bin Karram dan para pengikutnya, serta metode mayoritas ahli hadis, ahli fikih, dan ahli tasawuf. Al-Qadhi Abu Ya'la dan para ulama semisalnya juga kembali kepada metode ini.

Namun sebagian kalangan ahli sifat dari pengikut al-Asy'ari dan yang sependapat dengan mereka dari kalangan pengikut Ahmad dan lainnya berpendapat bahwa sifat ketinggian termasuk

sifat khabariyyah seperti wajah dan dua tangan. Mereka menetapkannya semata-mata karena ada naql yang menyebutkannya. Oleh karena itu, sebagian dari mereka ada yang menolak sifat ini, menakwilkan nash-nashnya, atau berpaling darinya, sebagaimana mereka melakukan hal yang sama terhadap nash-nash mengenai wajah dan tangan.

Barangsiapa menempuh jalan ini, ia akan membantah dalil-dalil yang diklaim sebagai penafian sifat tersebut, sebagaimana ia membantah argumen-argumen yang digunakan untuk menolak sifat istiwa', wajah, dan tangan, serta menjelaskan bahwa tidak ada larangan dalam menetapkan sifat-sifat tersebut. Para ulama yang demikian, argumentasinya jauh lebih kuat daripada argumentasi para penolak sifat-sifat khabariyyah, baik dari sisi naql maupun akal."

Tidak diragukan bahwa pendapat yang lebih kuat adalah bahwa sifat ketinggian Allah diketahui melalui dalil akal dan fitrah. Syaikhul Islam menegaskan hal ini melalui beberapa metode, di antaranya:

1. Hal ini adalah sesuatu yang telah tertanam kokoh dalam fitrah anak cucu Adam dan diketahui secara pasti.
2. Ketika manusia mengarahkan diri kepada Rabb mereka dalam kebutuhan-kebutuhan yang tidak dapat dipenuhi kecuali oleh-Nya — baik dalam doa ibadah maupun doa permohonan — mereka selalu mengarahkannya ke arah atas. Sebagaimana mereka secara fitrah terdorong untuk berdoa dan memohon kepada-Nya, mereka pun secara fitrah terdorong untuk mengarahkan hati mereka ke arah atas, tidak ke arah lain.

3. Hal ini merupakan sesuatu yang telah disepakati oleh semua orang yang berakal dan berfitrah sehat, dan masing-masing dari mereka menuturkannya berdasarkan fitrahnya sendiri tanpa ada perjanjian sebelumnya. Mustahil secara adat bahwa golongan sebesar ini bersepakat untuk berdusta.
4. Di antara dalil-dalil nalar adalah argumen berikut: setiap dua wujud yang ada, salah satunya pasti terpisah dari yang lain atau bersatu dengannya. Jika telah terbukti bahwa Allah tidak berada di dalam alam semesta, maka Dia pasti terpisah darinya. Demikianlah seterusnya.
5. Jika terbukti bahwa alam semesta berbentuk bulat dan Allah pasti terpisah dari makhluk-Nya, sementara tempat yang mutlak berada di atas bola tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa Allah berada di atas.

Syaikhul Islam sering kali mengaitkan pembahasannya dengan hal-hal yang nyata dan dapat dirasakan secara langsung. Oleh karena itu, beliau menceritakan kisah Abu al-Ma'ali al-Juwaini ketika Abu Ja'far al-Hamdani membantahnya saat ia menegaskan penolakan terhadap sifat ketinggian Allah. Al-Hamdani berkata kepadanya: "Biarkanlah apa yang engkau katakan. Apakah gerangan dorongan yang kami rasakan dalam hati kami ini? Tidaklah seseorang pernah berdoa 'Ya Allah' melainkan ia mendapati dalam hatinya sesuatu yang mendorongnya untuk menatap ke atas, tidak menoleh ke kanan maupun ke kiri. Bagaimana mungkin kami menolak dorongan fitrah ini dari hati kami?" Maka Abu al-Ma'ali pun terdiam, meletakkan tangannya di atas kepalanya dan berkata: "Al-Hamdani telah membuatku bingung" — atau kalimat serupa — lalu ia turun dari mimbar.

Di antara peristiwa yang menakjubkan yang terjadi pada Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah sendiri, sehubungan dengan para penolak sifat ketinggian Allah, beliau menceritakannya dengan berkata: "Sungguh pernah ada di sisiku seorang dari kalangan penolak sifat ini, ia adalah salah seorang tokoh mereka, dan ia sedang meminta suatu hajat kepadaku. Aku pun berdialog dengannya mengenai mazhab ini, seolah-olah aku mengingkarinya. Aku menunda pemenuhan hajatnya hingga dadanya menjadi sempit. Maka ia mengangkat kepalanya ke arah langit dan berkata: 'Ya Allah!' Lalu aku katakan kepadanya: 'Engkau orang yang teliti! Kepada siapa engkau mengangkat pandanganmu? Apakah menurutmu ada sesuatu yang berada di atas?' Ia pun berkata: 'Astaghfirullah' dan ia rujuk dari pendapatnya ketika menjadi jelas baginya bahwa keyakinannya bertentangan dengan fitrahnya sendiri. Kemudian aku jelaskan kepadanya kesesatan pendapat itu, lalu ia bertobat dan kembali kepada pendapat kaum muslimin yang telah tertanam dalam fitrah mereka."

Adapun pernyataan-pernyataan ulama salaf dalam bab ini sangatlah banyak, dan akan disebutkan isyaratnya nanti ketika membantah klaim al-Razi bahwa tidak ada yang berpendapat tentang arah kecuali kalangan Hanabilah dan Karramiyyah.

Ketiga: Argumen para penolak, keberatan mereka, dan bantahan atasnya

Para penolak sifat ketinggian Allah tidak memiliki satu pun dalil naql yang mendukung klaim mereka, kecuali sebuah riwayat palsu yang dibawakan oleh Ibnu 'Asakir — dalam apa yang

didiktekannya mengenai penolakan arah — dari gurunya Ibnu 'Abdillah al-'Awsajah, dari Nabi sallallahu alaihi wa sallam, yang berbunyi: *"Yang mengadakan tempat sehingga tempat tidak dapat dikatakan bagi-Nya: di mana."* Syaikhul Islam memvonisnya sebagai hadis palsu, dan beliau sering menyebutnya dengan nama: hadis 'Awsajah.

Karena para penolak tidak memiliki dalil dari Al-Qur'an dan As-Sunnah, mereka bersandar pada apa yang mereka klaim sebagai dalil-dalil akal dan keberatan terhadap dalil-dalil para ulama salaf yang menetapkan sifat tersebut.

Secara ringkas, dalil-dalil para penolak adalah sebagai berikut:

1. Argumen-argumen akal mereka yang terkenal, seperti: konsekuensi tajsim (penyerupaan dengan jasad), tarkib (tersusun dari bagian), inqisam (dapat terbagi), tajazzu' (dapat dipenggal), tanahi (terbatas), dan tahayyuz (menempati ruang). Mereka mengatakan bahwa semua ini merupakan konsekuensi logis dari pendapat yang menyatakan Allah berada di satu arah, padahal Allah Maha Suci dari itu semua.
2. Mereka menolak seluruh dalil-dalil naql yang menetapkan sifat tersebut dengan alasan bahwa dalil-dalil itu bertentangan dengan akal, dan menurut mereka akal didahulukan atas naql ketika terjadi pertentangan.
3. Adapun dalil bahwa setiap dua wujud pasti salah satunya berada di dalam yang lain atau terpisah darinya, dan bahwa tidak boleh dikatakan ia tidak di dalam maupun tidak terpisah — mereka membantahnya dengan mengatakan

bahwa hal ini hanyalah hukum wahm (imajinasi) dan khayalan, bukan hukum akal yang sejati. Mereka berdalil dengan adanya konsep universal abstrak (al-kulliyyat al-muthlaqah).

4. Mereka berdalih bahwa seandainya sifat ketinggian ini bersifat aksiomatis (badahi), niscaya tidak mungkin sejumlah besar ulama menyepakati penolakannya — yakni selain kalangan Hanabilah dan Karramiyyah.
5. Adapun menghadapkan doa ke arah atas, mereka mengatakan itu karena langit adalah kiblat doa, dan hal itu dibantah oleh fakta meletakkan dahi di atas tanah saat sujud.
6. Mereka juga berdalih dengan fakta bahwa alam semesta berbentuk bulat, sehingga tidak ada perbedaan antara atas dan bawah.

Syaikhul Islam membantah semua itu sebagai berikut:

Bantahan pertama: Adapun argumen-argumen mereka mengenai konsekuensi tajsim, tarkib, tanahi, tahayyuz, dan sejenisnya — jawabannya telah disebutkan sebelumnya, yaitu penjelasan mengenai kesamaran (ijmal) yang terkandung di dalamnya, dalam pembahasan masalah pertama dari bab ini. Syaikhul Islam telah menginventarisasi argumen-argumen mereka secara menyeluruh sebagaimana yang dikemukakan al-Razi dalam dua kitabnya: Al-Arba'in dan Asas al-Taqdis, lalu beliau membantah semuanya dengan metodenya yang dikenal: memaparkan berbagai pendapat, mendiskusikannya, menunjukkan kontradiksi para penentang, dan memperlihatkan bagaimana sebagian dari mereka membantah sebagian yang lain.

Apabila telah terbukti bathilnya argumen-argumen tersebut — yang mereka sebut sebagai "bukti-bukti" — maka wajib kembali kepada apa yang ditunjukkan oleh naql dan akal.

Bantahan kedua: Adapun keberatan mereka terhadap dalil-dalil naql yang menetapkan sifat ketinggian dengan alasan bahwa dalil-dalil naql itu bertentangan dengan dalil-dalil akal — hal ini pun telah dibahas secara rinci dalam metode umum membantah kaum Asy'ariyyah. Syaikhul Islam juga telah secara khusus membahas masalah ketinggian Allah — dan menunjukkan bagaimana al-Razi mempertentangkan dalil-dalil naql-nya dengan dalil-dalil akal — kemudian beliau membantahnya dari berbagai sudut, di antaranya:

- Sesungguhnya pernyataan bahwa Allah berada di atas alam semesta diketahui secara dharuri (tak terbantahkan) dari Al-Qur'an, As-Sunnah, dan ijmak ulama salaf umat ini, sebagaimana diketahuinya hal makan dan minum di surga, diutusnya para rasul, dan diturunkannya kitab-kitab suci. Nash-nash tentang ketinggian Allah telah mencapai derajat mutawatir dan tersebar luas, dan ketetapannya lebih kuat daripada ketetapan banyak hal yang mereka akui sendiri, seperti hadis-hadis tentang rajam, syafaat, telaga, mizan, sujud sahwi, dan lain-lain.
- Nash-nash tentang ketinggian Allah bersifat sharih (jelas dan tegas) dan tidak menerima penakwilan. Bahkan penakwilan-penakwilan yang dilakukan terhadapnya serupa dengan penakwilan kaum Qaramithah dan Bathiniyyah yang kesesatannya telah diketahui secara pasti.
- "Dapat dikatakan: kami tidak mengakui bahwa ada dalil akal yang bertentangan dengan dalil-dalil naql tersebut sama

sekali. Bahkan dalil-dalil akal yang diklaim bertentangan dengan nash-nash tersebut adalah sejenis syubhat kaum Sofis — berupa waham dan khayalan yang tidak sesuai dengan realitas. Setiap orang yang menggunakannya tidak terlepas dari dua keadaan: entah ia hanya ikut-ikutan orang lain, atau ia menyangka kebenaran ada pada dirinya. Sebab, barangsiapa yang menelaah premis-premisnya dengan menggunakan fitrah yang selamat dan memperhatikan susunannya, ia tidak akan menemukan satu pun argumen yang tersusun dari premis-premis yang meyakinkan dengan susunan yang sahih, yang benar-benar bertentangan dengan nash.

Mayoritas orang yang kamu dapati menggunakannya atau mengandalkannya — apabila kamu jelaskan kepadanya kerusakan argumen-argumen itu dan kesamaran serta kerancuan yang ada di dalamnya — ia akan berkata: 'Hal ini dikatakan oleh fulan dan fulan, dan mereka adalah orang-orang yang mulia, bagaimana mungkin hal seperti ini tersembunyi dari mereka?' Akhirnya mereka, setelah berpaling dari perkataan orang yang terjaga (Nabi sallallahu alaihi wa sallam) yang tidak berbicara berdasarkan hawa nafsu, dan dari ijmak ulama salaf yang tidak akan bersepakat di atas kesesatan, serta setelah menyelisihi akal fitrah yang Allah ciptakan pada anak cucu Adam — mereka justru mengikuti taklid kepada orang-orang yang mengklaim bahwa argumen-argumen itu adalah bukti-bukti akal yang pasti, padahal ulama lain yang setara atau bahkan lebih banyak dari mereka telah menyelisihinya."

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan bantahan-bantahan selanjutnya.

Adapun mendahulukan akal atas naql adalah salah satu akar bencana yang menimpa kalangan mutakallimin, hingga hal itu menjadi semacam senjata pamungkas bagi mereka ketika para imam Sunnah menekan mereka dengan nash-nash.

Bantahan ketiga: Adapun klaim mereka bahwa dalil akal dan fitrah hanyalah hukum wahm dan khayalan, dan bahwa hukum wahm dan khayalan hanya berlaku dalam hal-hal yang bersifat indrawi bukan dalam hal-hal yang bersifat aqli — lalu mereka berdalil dengan konsep-konsep universal dan jiwa-jiwa — Syaikhul Islam menjawabnya dalam berbagai kesempatan. Di antara bantahan beliau, beliau menyatakan bahwa hal ini batil dari beberapa sisi:

Pertama: Jika memang boleh ada dalam fitrah dua hukum aksiomatis, satu diterima dan satu ditolak, maka ini berarti mencederai fondasi seluruh ilmu pengetahuan, dan pada saat itu tidak ada kepercayaan pada hukum budi pekerti aksiomatis apapun.

Kedua: Jika hal itu dibolehkan, maka untuk membedakan antara dua jenis hukum aksiomatis tersebut diperlukan premis-premis aksiomatis atau teoritis yang berpijak pada aksioma. Keduanya batil... Sebab jika premis-premis aksiomatis boleh bercampur antara yang benar dan yang salah, maka premis-premis teoritis yang dibangun di atasnya lebih patut untuk diragukan. Pada saat itu tidak ada ilmu yang dapat membedakan antara yang benar dan yang salah — dan inilah inti dari seluruh sofisme.

Ketiga: Pernyataan bahwa wahm menyodorkan kepada akal premis-premis aksiomatis yang mengharuskan adanya wujud yang

tidak dapat ditunjuk secara indrawi — adalah pernyataan yang tidak dapat diterima.

Keempat: Seandainyapun hal itu diterima, premis tersebut hanyalah bersifat jadali (dialektis) semata. Sebab apabila wahm menyodorkan suatu premis kepada akal, akal tidak akan mengambil manfaat dari premis itu kecuali jika premis tersebut diketahui melalui aksioma yang sahih. Jika tidak ada jalan menuju hal itu, maka pintu-pintu pengetahuan tertutup bagi akal, dan menerima premis itu dari wahm hanyalah menjadikannya premis jadali, bukan premis burhaniyyah (demonstratif). Hal ini saja tidak cukup dalam ilmu-ilmu burhaniyyah aqliyyah.

Kelima: Pernyataan bahwa hukum wahm dan khayalan hanya berlaku dalam hal-hal indrawi dan tidak dalam hal-hal aqli — hanya dapat dibenarkan apabila terbukti bahwa di alam nyata terdapat wujud-wujud yang sama sekali tidak dapat diketahui melalui indera dengan cara apapun. Dan hal itu hanya dapat dibuktikan apabila terbukti bahwa di alam nyata terdapat sesuatu yang tidak dapat ditunjuk secara indrawi. Inilah justru awal dari permasalahan, karena para ulama yang menetapkan sifat ketinggian mengatakan: tidak ada di alam nyata sesuatu pun kecuali apa yang dapat ditunjuk secara indrawi, atau: tidak dapat dibayangkan adanya wujud di alam nyata kecuali demikian.

Keenam: Jika yang kalian maksud dengan "hal-hal aqli" adalah ilmu-ilmu aqli yang bersifat universal yang ada dalam akal dan semisalnya — maka bukan tentang ini pembicaraan kita. Kita pun tidak menerima semata-mata hukum indera atau khayalan dalam ilmu-ilmu aqli universal semacam itu. Namun jika yang kalian maksud dengan "hal-hal aqli" adalah wujud-wujud nyata di luar yang tidak dapat ditunjuk secara indrawi — maka mengapa

kalian mengatakan hal itu ada? Inilah inti perselisihan. Kami mengatakan: kebatilannya diketahui secara aksiomatis.

Perlu dicatat bahwa mulai dari bantahan kelima, Syaikhul Islam mendiskusikan masalah yang menjadi sandaran al-Razi dan yang sependapat dengannya dalam bab ini, di mana mereka mengikuti Ibnu Sina dan para filsuf lainnya dalam masalah al-kulliyyat al-adzniyyah (konsep-konsep universal dalam pikiran) yang mereka klaim ada di alam nyata.

Masalah ini adalah salah satu sebab kekeliruan para mutakallimin dalam banyak persoalan akidah dan dalil-dalilnya. Ini adalah sesuatu yang batil dan tidak memiliki hakikat yang nyata, karena apa yang ada dalam pikiran tidaklah niscaya ada dalam kenyataan. Konsep-konsep universal abstrak itu hanya ada secara mutlak dalam pikiran, sedangkan dalam kenyataan ia tidak ada kecuali dalam bentuk yang terbatas dan terikat. Hal ini telah disinggung sebelumnya.

Ketika Syaikhul Islam membahas masalah ini di tempat yang lain, beliau memberi contoh dalam masalah ketinggian Allah menurut para penolak, seraya berkata: "Namun sekelompok ahli dialektika dan hikmah sofistis berdalil tentang kemungkinan sesuatu di alam nyata dengan kemungkinannya dalam pikiran, sebagaimana hal itu banyak ditemukan dalam perkataan para mutakallimin dan filosof. Al-Razi, al-Amidi, dan semisalnya banyak menggunakan hal ini, seperti ketika al-Razi dan lainnya berdalil tentang kemungkinan adanya wujud yang tidak terpisah dari alam dan tidak pula berada bersamanya, dengan mengatakan: pembagian akal menghendaki bahwa setiap wujud pasti terpisah dari yang lain atau bersama dengannya, atau tidak terpisah dan

tidak pula bersama. Atau: setiap wujud pasti berada di dalam yang lain, atau di luar darinya, atau tidak di dalam dan tidak pula di luar.

Mereka menjadikan pembagian semacam ini sebagai bukti kemungkinan setiap bagian dari pembagian tersebut di alam nyata, bahkan terkadang mereka menyebutnya sebagai burhan aql. Padahal ini adalah salah satu perkataan yang paling rusak."

Serupa dengan itu, argumen mereka dengan fakta bahwa para filosof dan sekelompok mutakallimin dari Mu'tazilah, Syi'ah, dan Asy'ariyyah menetapkan jiwa (nafs) dan mengatakan bahwa jiwa itu tidak berada di dalam badan dan tidak pula di luarnya, tidak terpisah darinya dan tidak pula bersatu dengannya — kebatilan pandangan ini sama seperti kebatilan anggapan adanya konsep-konsep universal dalam kenyataan.

Para mutakallimin itu sering kali mencampuradukkan antara yang ghaib dan yang nyata, dan menyangka bahwa perbedaan antara ghaib dan syahadah adalah perbedaan antara yang dapat diindera dan yang dapat dipikirkan. Inilah salah satu pintu masuk kaum zindiq Bathiniyyah, para sufi sesat, dan lainnya. Padahal yang benar adalah bahwa yang ghaib bukan berarti yang tidak dapat diindera. Allah Ta'ala adalah ghaib yang paling agung, namun Dia akan dilihat (pada hari kiamat).

Dalil terbesar atas rusaknya klaim mereka tentang kemungkinan adanya wujud yang tidak terpisah dari alam dan tidak pula berada di dalamnya, atau tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya — adalah bahwa mereka tidak mampu membantah kaum Hululiyyah (penganut panteisme) dari kalangan Nasrani dan sufi. Syaikhul Islam telah mengkhususkan pembahasan panjang untuk menjelaskan hal ini. Di antara yang

beliau katakan: "Oleh karena itu, kaum Hululiyyah dan Ittiadiyyah dari antara mereka — yang mengatakan bahwa Allah berada di setiap tempat — berhujah kepada para penolak dari antara mereka yang mengatakan: Allah tidak terpisah dari alam dan tidak pula bersatu dengannya. Mereka berkata: kita telah bersepakat bahwa Dia tidak berada di atas alam semesta. Apabila hal itu terbukti, maka yang tersisa adalah bahwa Dia pasti menyatu dengan alam: entah wujud-Nya adalah wujud alam itu sendiri, atau Dia meresap ke dalam alam, atau bersatu dengannya — sebagaimana telah diketahui dari pendapat-pendapat mereka.

Adapun kaum Jahmiyyah yang mengingkari hulul dan ittihad tidak memiliki hujah untuk membantah kaum Hululiyyah, kecuali hujah yang serupa dengan hujah kaum Mutsbitah (yang menetapkan sifat ketinggian) terhadap mereka. Hujah kaum Mutsbitah itu adalah: sesungguhnya sesuatu yang tidak berada di dalam sesuatu yang lain dan tidak pula terpisah darinya adalah sesuatu yang tidak ada. Jika kaum Jahmiyyah penolak menerima kebenaran hujah ini, batallah pendapat mereka sendiri. Jika mereka tidak menerimanya, maka saudara-saudara mereka dari Jahmiyyah Hululiyyah pun berhak untuk tidak menerima hujah mereka, karena keduanya satu jenis."

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan contoh atas hal itu, yaitu bantahan al-Razi terhadap kaum Hululiyyah Nasrani. Setelah mengutip perkataan al-Razi dalam membantah mereka, beliau mengomentarinya dengan berkata: "Apa yang disebutkan al-Razi tentang pembatalan hulul dengan mengharuskan konsekuensi kepada kaum Nasrani adalah perkataan yang benar. Namun ini hanya konsisten berdasarkan pendapat ahli isbat yang menetapkan bahwa Allah terpisah dari alam. Adapun berdasarkan

pendapat Jahmiyyah yang menolak sifat — maka hujah ini tidak konsisten."

Hal itu karena: mengizinkan penetapan wujud yang tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya berarti mengizinkan pendapat kaum Hululiyyah. Tidak ada seorang pun dari kalangan penolak yang dapat membantah kaum Hululiyyah dengan bantahan yang konsisten. Bahkan jika mereka tidak setuju dengan kaum Hululiyyah, mereka berada dalam posisi antara keduanya seperti banci — sebagaimana ungkapan Syaikhul Islam.

Telah disebutkan sebelumnya tentang kesesuaian antara dua mazhab ini — para penolak dan kaum Hululiyyah — hingga taraf bahwa seorang individu bisa menganut keduanya sekaligus pada satu waktu, sesuai keadaannya. Banyak dari kalangan penolak yang mengagungkan para zindiq sufi seperti Ibnu 'Arabi, Ibnu Sab'in, dan Ibnu al-Faridh. Bahkan salah seorang tokoh terbaik mutakallimin dari kalangan penolak ketinggian Allah "meyakini bahwa orang semacam itu adalah di antara orang-orang terbaik di muka bumi, atau bahkan yang terbaik, dan mengambil selembar kertas berisi inti ajaran sesatnya untuk merukyah orang-orang sakit — sebagaimana kaum muslimin merukyah dengan Surah Al-Fatihah — sebagaimana telah dikhabarkan kepada kami oleh orang-orang yang terpercaya. Bahkan mereka mendahulukan rukyah itu di atas Surah Al-Fatihah."

Syaikhul Islam menekankan bahwa semua golongan ini bertolak dari perdebatan terkenal yang terjadi antara al-Jahm dan kaum Samaniyyah (waisyanawa), yang telah disebutkan oleh Imam Ahmad. Al-Jahm ketika berargumen dengan mereka menggunakan contoh ruh — bahwa ruh tidak dapat dilihat, didengar, diraba, ataupun disentuh — ia kemudian menerapkan

logika yang sama kepada Allah Ta'ala, lalu berkata: demikian pula Allah, Dia wujud namun tidak dapat dilihat, tidak didengar, dan tidak dapat disifati dengan sifat apapun.

Dari perdebatan inilah bermula para penganut kebatilan:

- Penolak nama-nama dan sifat-sifat dari kalangan Jahmiyyah dan lainnya.
- Penolak ketinggian Allah yang mengatakan bahwa Dia tidak berada di dalam alam dan tidak pula di luarnya.
- Kaum Hululiyyah yang mengatakan bahwa Allah berada di setiap tempat.

Mereka semua bertolak dari titik yang sama dengan titik tolak al-Jahm. Adapun mereka yang memfilsafatkan diri seperti al-Razi dan lainnya, mereka mengandalkan hal yang serupa persis, yaitu ketika mereka berdalil dengan konsep-konsep universal yang tidak ada kecuali dalam pikiran, dan dengan jiwa-jiwa yang terpisah (al-nufus al-mufariqah) yang dikemukakan para filosof dan lainnya. Ini menunjukkan betapa eratnya keterkaitan antara ahli kebatilan satu sama lain, dan bagaimana sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain hiasan perkataan yang penuh tipuan.

Syaikhul Islam telah menjelaskan jawaban yang benar untuk kaum Samaniyyah tersebut, dan bagaimana al-Jahm menyimpang darinya, serta menyamakan argumennya dengan argumen al-Razi dalam menolak sifat ketinggian dan berdalil dengan apa yang dikatakan para filosof tentang hal yang bersifat aqli dan jiwa-jiwa.

Para mutakallimin itu sering kali mengandalkan syubhat-syubhat para filosof.

4- Adapun klaim bahwa jika hal ini bersifat aksiomatis (badīhī), tentu mustahil sejumlah besar kalangan sepakat mengingkarinya—yaitu mereka selain Hanabilah dan Karramiyyah—maka hal ini dijawab dari beberapa sisi:

Pertama: Justru sebaliknya yang benar. Seluruh umat di muka bumi menyatakan bahwa Allah berada di atas alam semesta. Adapun yang menyelisihi hal itu hanyalah segelintir kelompok dari kalangan filsuf, Jahmiyyah, Mu'tazilah, dan Asy'ariyyah, yang saling mewarisi pendapat tersebut secara taklid semata.

Masalah ketinggian (uluw) ini bukan termasuk masalah-masalah kecil—yang mungkin hanya diketahui oleh satu umat atau pengikut satu nabi saja—melainkan termasuk masalah-masalah besar yang berkaitan dengan inti tauhid, dan merupakan titik pemisah antara orang-orang beriman dengan kaum ateis. Itulah mengapa seluruh para nabi sepakat dalam masalah ini sebagaimana mereka sepakat dalam tauhid.

Karena begitu banyaknya nash-nash yang menetapkan uluw secara mutawatir, para Asy'ariyyah mutakhir—begitu pula selain mereka—tidak mampu mengingkari atau menentangnya. Mereka hanya mampu mengungkapkan makna-makna yang mereka kehendaki dari penafian uluw itu dengan ungkapan-ungkapan yang mereka ada-adakan sendiri, yang mengandung kesamaran dan ketidakjelasan. Misalnya dengan mengatakan: "Sesungguhnya Allah tidak bertempat dan tidak berada di suatu arah," serta ungkapan-ungkapan lain yang mengandung kemungkinan benar dan salah, padahal mereka bermaksud dengannya untuk menolak kebenaran. Seandainya klaim mereka seperti yang digambarkan oleh ar-Razi—bahwa yang menyelisihinya hanyalah Hanabilah dan Karramiyyah—tentu mereka tidak perlu menyelinap ke dalam

pendapat-pendapat dan ucapan-ucapan kaum Salaf dengan cara-cara seperti itu ketika berhadapan dengan ratusan nash yang menetapkan uluw.

Syaikhul Islam telah membantah klaim ini dengan mengutip banyak teks dari puluhan imam dan ulama Salaf serta generasi setelah mereka dari berbagai mazhab: Malikiyyah, Syafi'iyyah, Hanafiyyah, Hanabilah, Zahiriyyah, Ahlu al-Hadis, kaum Sufi, Syiah, Ahlu al-Kalam, para filsuf, dan lainnya. Maka bagaimana bisa dikatakan setelah ini bahwa tidak ada yang berpendapat tentang uluw kecuali Hanabilah dan Karramiyyah?

Di antara para imam yang menetapkan uluw dan pendapatnya telah dinukil adalah: Abdullah bin al-Mubarak, Rabi'ah, Imam Malik, asy-Syafi'i, Ahmad, Abu Hanifah, al-Bukhari, al-Fudail bin 'Iyad, Sulaiman bin Harb, Ibnu Khuzaimah, ash-Shabuni, al-Hakim, Ibnu Abdil Barr, Ibnu Abi Zaminin, Abu Nashr as-Sijzi, Abu Umar ath-Thalamankiy, Nashr al-Maqdisi, Abu Nu'aim al-Ashbahani, Abu Ahmad al-Karkhi, Abu Muhammad al-Maqdisi, Ibnu Abi Hatim, al-Khallal, Abdullah bin Imam Ahmad, al-Qurthubi, al-Baihaqi, Ibnu Rusyd, dan masih sangat banyak lagi. Pendapat dan teks-teks mereka telah tercatat, menetapkan sifat ini dan menolak mereka yang mena'wilnya.

Maka bagaimana ar-Razi mengklaim bahwa tidak ada yang menetapkan uluw selain Hanabilah dan Karramiyyah?

Kedua: Bahwa di antara pihak yang menyelisihi ar-Razi—juga menyelisihi para Asy'ariyyah mutakhir seperti al-Juwaini, al-Ghazali, dan al-Amidi—adalah guru-guru mereka sendiri dari imam-imam Asy'ariyyah terdahulu, seperti Ibnu Kullab, al-Qalanisi, al-Muhasibi, Abu al-Hasan al-Asy'ari, dan murid-muridnya seperti Ibnu

Mujahid, Abu al-Hasan ath-Thabari, al-Baqillani, Ibnu Furak—dalam salah satu pendapatnya—al-Qadi Abu Ya'la, al-Qurthubi, al-Khaththabi, dan lainnya yang teks-teksnya terang dan jelas dalam menetapkan uluw serta membantah Jahmiyyah.

Maka para Asy'ariyyah mutakhir yang menafikan ini sesungguhnya menyelisihi ucapan guru-guru mereka sendiri. Syaikhul Islam mengomentari hal ini—setelah menukil ucapan mereka dalam menetapkan uluw dan sifat-sifat lainnya—dengan berkata: "Jika demikian pendapat Ibnu Kullab, al-Asy'ari, dan para imam pengikutnya—yang mereka nyatakan sebagai kesepakatan Salaf umat ini dan Ahlu as-Sunnah—bahwa Allah berada di atas Arsy, bahwa Dia memiliki wajah dan dua tangan, serta pemaparan nash-nash yang menunjukkan bahwa Dia di atas Arsy, dan bahwa ta'wil *istawā* dengan makna *istaula* adalah ta'wil kaum yang bathil dan semacamnya—maka diketahuilah bahwa ar-Razi dan yang semisal dengannya adalah orang-orang yang menyelisihi imam-imam mereka sendiri dalam hal itu. Apa yang ia jadikan sebagai pendukung bukanlah pendapat Ibnu Kullab, al-Asy'ari, dan para imam pengikutnya, melainkan pendapat yang terang-terangan berasal dari Jahmiyyah dan Mu'tazilah serta yang semacam mereka, meskipun hal itu juga diucapkan oleh sebagian Asy'ariyyah mutakhir seperti Abu al-Ma'ali dan semacamnya."

Ketiga: Bahwa dikatakan tentang klaimnya mengenai kesepakatan sejumlah besar kalangan dalam mengingkari uluw: "Hal itu hanya terjadi di kalangan mereka yang saling mewarisinya satu dari yang lain, sebagaimana orang-orang Nasrani mewarisi agama mereka satu dari yang lain, demikian pula orang-orang Yahudi, Rafidhah, dan yang semacam mereka.

Adapun orang-orang yang fitrahnya belum terubah, mereka tidak mengingkari pengetahuan ini. Jika demikian, maka tidak mustahil bagi penganut mazhab-mazhab warisan tersebut untuk bersepakat dalam mengingkari pengetahuan-pengetahuan yang bersifat aksiomatis. Karena tidak ada satu pun golongan dari golongan-golongan sesat—meskipun jumlahnya banyak—melainkan mereka bersatu dalam mengingkari sebagian pengetahuan-pengetahuan yang bersifat daruri (niscaya)."

Adapun klaim adanya persekongkolan (tawāthu'), maka hal itu tertolak karena fitrah-fitrah yang tidak bersekongkol mustahil bersepakat dalam mengingkari apa yang diketahui secara aksiomatis. Sebagian orang—atau sebagian awam mereka—mungkin menyetujui penafian arah, pembatasan ruang, dan tempat, ketika yang dimaksudkan dengan penafian itu adalah makna yang benar; seperti menafikan bahwa Allah terkurung dalam ciptaan-Nya, atau bergantung kepada makhluk, dan makna-makna lain yang wajib dinafikan dari Allah Subhanahu wa Ta'ala. Adapun jika yang dimaksud adalah bahwa Allah tidak berada di atas langit-langit, dan bahwa tidak ada Tuhan yang wujud di balik alam ini, maka tidak seorang pun akan menyetujui hal itu berdasarkan fitrahnya. Yang menyetujuinya hanyalah orang yang telah terpengaruh syubhat dari syubhat-syubhat kaum penafı.

5- Adapun keberatan mereka terhadap pengangkatan tangan, dan bahwa hati manusia secara fitrah—ketika berdoa dan memohon—cenderung menghadap kepada Allah di arah atas; dengan alasan bahwa hal itu karena langit adalah kiblat doa sebagaimana Ka'bah adalah kiblat shalat, atau alasan bahwa hal ini terbantah oleh kebiasaan meletakkan dahi di atas bumi, atau penjelasan-penjelasan lemah lainnya—maka Syaikhul Islam telah

menjawabnya dengan jawaban yang terperinci yang mencakup empat puluh sisi, yang sampai kepada kita dalam bagian yang telah dicetak dari kitab Naqd at-Ta'sis—segala puji bagi Allah.

Syaikhul Islam menitikberatkan dalam sisi-sisi ini pada penjelasan bahwa pendalilan dengan pengangkatan tangan dan pandangan ke langit saat berdoa merupakan hujah milik kalangan Ahlu al-Isbat dari generasi Salaf dan Khalaf; dan bahwa hujah ini juga dipakai oleh al-Asy'ari dan para imam pengikutnya—yang Syaikhul Islam telah menukil ucapan mereka dalam hal tersebut. Maka ar-Razi pada hakikatnya hanya menentang guru-gurunya sendiri dari kalangan Asy'ariyyah, sementara mereka dengan pendalilan mereka justru membantahnya. Isyarat kepada Allah di arah atas dengan tangan, jari-jari, mata, atau kepala telah diriwayatkan secara mutawatir dalam sunnah dari Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam. Sedangkan larangan mengangkat pandangan dalam shalat adalah karena termasuk kekhusyukan yang Allah puji pelakunya. Seandainya Allah tidak berada di atas—bahkan di bawah sama seperti di atas—tentu mengangkat pandangan ke langit tidak akan bertentangan dengan kekhusyukan, bahkan akan setara dengan menundukkannya.

Seluruh manusia dengan segala perbedaan keyakinan dan agama mereka mengarahkan pandangan ke langit saat berdoa, karena hal ini merupakan sesuatu yang mereka temukan dalam fitrah mereka.

Adapun klaim bahwa langit adalah kiblat doa sebagaimana Ka'bah adalah kiblat shalat, maka ini adalah klaim yang kebatilannya diketahui secara pasti dari beberapa sisi:

Di antaranya, kaum muslimin telah sepakat bahwa kiblat orang yang berdoa adalah kiblat shalat itu sendiri. Di antaranya lagi, dijadikannya langit atau Arsy sebagai kiblat tidak dapat ditetapkan tanpa dalil syar'i, dan tidak ada satu pun nash yang menunjukkan hal itu. Di antaranya pula, kiblat adalah perkara yang bisa di-nasakh; oleh karena itu kiblat pernah berpindah dari Baitul Maqdis ke Ka'bah. Seandainya kiblat itu adalah Arsy atau langit, tentu boleh mengubah dan menggantinya, dan tentu boleh seseorang berdoa kepada Tuhannya ke arah mana saja—padahal hal ini selain bathil, juga bertentangan dengan fitrah manusia yang cenderung hanya menghadap ke arah atas. Di antaranya lagi, kiblat adalah sesuatu yang dihadapkan kepadanya wajah seseorang, sedangkan sesuatu yang ke arahnya seseorang mengangkat tangan, kepala, atau pandangannya—ini berdasarkan kesepakatan manusia tidak dinamakan kiblat. Dan sudah diketahui bahwa orang yang menghadap kiblat membelakangi arah yang berlawanan dengannya, sementara orang yang berdoa tidak menjadikan langit sebagai kiblat yang dihadapi dengan membelakangi bumi; ia tetap menghadap ke salah satu arah. Dan masih banyak sisi lainnya.

Adapun meletakkan dahi di atas bumi, hal itu dilakukan oleh manusia untuk segala sesuatu yang mereka agungkan; itulah mengapa orang-orang musyrik bersujud kepada berhala-berhala mereka. Dan ini jelas.

Maka jelaslah dari sisi-sisi ini dan lainnya bahwa pendalilan kaum Salaf atas uluw dengan apa yang difitrahkan kepada manusia berupa pengangkatan tangan ke langit saat berdoa dan dalam keadaan butuh adalah pendalilan yang sahih dan tepat.

6- Adapun keberatan mereka bahwa alam berbentuk bulat, dan bahwa jika Allah berada di arah atas maka Dia akan berada di bawah bagi penduduk sisi bumi yang lain:

Syaikhul Islam tidak mempermasalahkan kebulatan alam—sebagaimana sebagian orang yang tidak berpengetahuan mungkin mempermasalahkannya. Beliau menjawab keberatan ini dari beberapa sisi:

Di antaranya: Mereka yang berpendapat bahwa alam berbentuk bulat menyatakan bahwa langit berada tinggi di atas bumi dari segala penjuru, dan bumi berada di bawahnya dari segala penjuru.

Arah terbagi menjadi dua:

Hakiki: Yang hanya memiliki dua arah, yaitu atas dan bawah semata. Maka semua lapisan langit dan apa yang ada di atasnya adalah yang paling tinggi secara mutlak, sedangkan apa yang berada di dalamnya adalah yang paling bawah secara mutlak.

Relatif: Yaitu enam arah relatif terhadap makhluk hidup. Maka apa yang sejajar dengan kepalanya berada di atasnya, apa yang sejajar dengan kakinya berada di bawahnya, apa yang sejajar dengan sisi kanannya berada di sebelah kanannya, dan seterusnya.

Perbedaan antara keduanya menjadi jelas jika dibayangkan seorang laki-laki yang digantung terbalik—kakinya di atas dan kepalanya di bawah. Dari segi arah hakiki, tidak ada yang berubah baginya karena langit tetap di atasnya dan bumi tetap di bawahnya. Namun dari segi arah relatif, bumi berada di atas kepalanya.

"Jika demikian, maka para malaikat yang berada di lapisan-lapisan langit dari segala penjuru, secara hakiki semuanya berada di

atas bumi, dan sebagian mereka tidak berada di bawah sebagian yang lain, dan tidak pula satu pun dari mereka berada di bawah bagian mana pun dari bumi. Yaitu, mereka yang berada di sisi utara tidak berada di bawah mereka yang berada di sisi selatan. Demikian pula yang berada di sisi rasi bintang Cancer (Saratan) tidak berada di bawah yang berada di sisi rasi bintang Scorpio (Aqrab), meskipun sebagian sisi langit terkadang menghadap kepala kita dan terkadang menghadap kaki kita. Dan meskipun orbit matahari berada di atas orbit bulan, begitu pula awan dan burung di udara, semuanya dari segala penjuru berada di atas bumi dan di bawah langit; tidak satu pun dari mereka berada di bawah bumi, dan yang berada di sisi ini tidak berada di bawah yang berada di sisi itu... Maka diketahuilah bahwa tidak lazim dari fakta bahwa Sang Pencipta berada di atas langit-langit bahwa Dia berada di bawah sesuatu dari ciptaan-Nya. Seolah-olah orang yang berdalil dengan hujah semacam ini hanya berdalil dengan khayalan yang bathil yang tidak memiliki hakikat sama sekali..."

"Dan jika makhluk-makhluk yang berada di lapisan langit, udara, dan bumi tidak mesti bahwa ketinggian mereka atas apa yang ada di bawah mereka berarti mereka berada di bawah apa yang ada di sisi lain alam ini, maka Yang Maha Tinggi—Subhanahu—lebih utama untuk tidak lazim bahwa ketinggian-Nya atas alam berarti Dia berada di bawah sesuatu darinya."

Telah disebutkan sebelumnya—ketika menyebutkan dalil-dalil akal Ahlu as-Sunnah tentang uluw—bahwa kebulatan alam justru merupakan salah satu dalil atas uluw.

Di antaranya lagi: Tidak harus diterima konsekuensi adanya posisi bawah itu. Seandainya pun diterima konsekuensinya, maka harus ada dalil untuk menafikannya, dan tidak lazim dari itu adanya

kekurangan. Karena lapisan-lapisan langit sendiri disifati dengan ketinggian atas bumi—meskipun ada konsekuensi yang disebutkan berupa posisi bawah bagi penduduk sisi bumi yang lain—dan hal itu bukan merupakan kekurangan bagi langit. Jika demikian pada makhluk, maka Sang Pencipta lebih layak untuk terbebas darinya ketika disifati dengan ketinggian atas seluruh makhluk.

Adapun klaim bahwa Allah mesti menjadi suatu falak (orbit) yang meliputi alam agar Dia bisa berada tinggi di atasnya, maka dikatakan: *"Berdasarkan anggapan ini, jika Dia meliputi maka Dia sama sekali tidak berada di bawah, bahkan Dia berada di atas. Berdasarkan ini, jika Dia adalah yang Dhahir yang tidak ada sesuatu pun di atas-Nya, dan Dia adalah yang Bathin yang tidak ada sesuatu pun di bawah-Nya, dan seandainya seseorang menjulurkan tali maka tali itu akan mendarat ke atas-Nya—maka Dia meliputi alam dan berada tinggi di atasnya secara mutlak, dan tidak lazim dari itu bahwa Dia adalah suatu falak atau menyerupai falak. Karena salah satu dari makhluk pun genggamannya meliputi apa yang ada di tangannya dari segala penjurunya, namun bentuknya bukan bentuk tangannya, bahkan bentuk tangannya pun bukan bentuknya."*

Kemudian, ketinggian tidak disyaratkan adanya liputan, meskipun liputan tidak bertentangan dengannya. Manusia mengetahui bahwa Allah berada di atas alam, meskipun mereka tidak mengetahui bahwa Dia meliputi alam. Dan jika mereka mengetahui bahwa Dia meliputi alam, hal itu tidak dianggap mustahil oleh mereka. *"Dan Allah Ta'ala tidak seperti satu pun dari lapisan-lapisan langit (falak), dan tidak lazim jika Dia berada di atas alam dan meliputi alam bahwa Dia menyerupai falak, karena Dia adalah Yang Maha Agung yang tidak ada yang lebih agung dari-Nya."*

"Yang dimaksudkan: bahwa jika Allah lebih agung, lebih besar, dan lebih mulia dari apa yang mampu diperkirakan oleh hamba-hamba, atau yang dapat dijangkau oleh penglihatan mereka, atau yang dapat mereka liput dengan ilmu mereka; dan memungkinkan bahwa langit-langit dan bumi berada dalam genggaman-Nya—maka tidak mesti—dalam keadaan demikian—bahwa Dia berada di bawah alam atau di bawah sesuatu darinya. Karena salah satu dari manusia ketika menggenggam sesuatu atau bola atau kacang atau biji sawi dan meliputinya dengan ukuran apa pun, tidak boleh dikatakan: bahwa salah satu sisi dari benda itu berada di atas dirinya, hanya karena tangannya ketika meliputi benda itu, sisi bawahnya menghadap tangannya dari arah bawahnya. Seandainya dibayangkan ada seseorang yang menjadikannya berada di atas sebagian dirinya berdasarkan pertimbangan ini, hal itu bukan merupakan sifat kekurangan, melainkan sifat kesempurnaan.

Demikian pula contoh-contoh seperti itu dari liputan makhluk terhadap sebagian makhluk; seperti liputan manusia terhadap apa yang ada dalam perutnya, liputan rumah terhadap apa yang ada di dalamnya, dan liputan langit terhadap matahari, bulan, dan bintang-bintang yang ada di dalamnya. Jika semua yang meliputi ini tidak boleh dikatakan bahwa ia berada di bawah yang diliputinya dan bahwa itu merupakan kekurangan—meskipun yang meliputi itu sendiri diliputi oleh yang lain—maka Yang Maha Tinggi lagi Maha Luhur yang meliputi segala sesuatu, yang seluruh bumi akan berada dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit-langit akan digulung dengan tangan kanan-Nya, bagaimana mesti bahwa Dia berada di bawah sesuatu yang Dia telah tinggi di atasnya atau meliputinya, dan hal itu merupakan kekurangan yang mustahil?"

Kesimpulan:

1- Bahwa kebulatan alam merupakan dalil atas uluw, karena tidak ada kecuali ketinggian mutlak atau kerendahan, dan kerendahan itu adalah pusat bumi—yang berlaku bagi seluruh penduduk bumi. Jika telah terbukti bahwa Allah terpisah dari ciptaan-Nya, maka Dia berada di arah atas secara mutlak.

2- Bahwa bumi dan langit-langit jika Allah menggenggamnya dengan tangan-Nya, maka membayangkan Dia berada di bawah sesuatu darinya adalah bayangan yang rusak, yang mana pelakunya tidak mengagungkan Tuhannya dengan pengagungan yang sebenarnya. Maka segala yang dibayangkan oleh seseorang berupa konsekuensi bahwa Allah harus meliputi makhluk-Nya, atau bahwa Dia adalah falak, atau bayangan-bayangan lainnya—semuanya adalah bayangan yang rusak; seperti bayangan bahwa Dia adalah falak. Atau tidak lazim dari bayangan itu adanya penolakan yang bertentangan dengan kesempurnaan ketuhanan Allah Ta'ala, seperti bahwa Allah Ta'ala meliputi ciptaan-Nya.

Syaikhul Islam memiliki pembahasan-pembahasan panjang dalam hal tersebut, yang beliau tunjukkan melaluinya bahwa penetapan uluw yang telah datang dalam nash-nash dan yang telah difitrahkan padanya akal-akal—tidak mesti darinya satu pun dari konsekuensi-konsekuensi yang disebutkan oleh para penafi.

Di antaranya, seseorang mungkin berkata: Apa manfaatnya bahwa manusia menghadap ke atas saat berdoa, mengapa tidak menghadap ke salah satu arah lain seperti kanan atau kiri, sedangkan ujungnya tetap ke atas juga? Syaikhul Islam berkata—setelah menjelaskan beberapa perkara: *"Dan jika yang dicari oleh salah satunya adalah apa yang ada di atas falak, maka ia tidak*

mencarinya kecuali dari arah atas, tidak mencarinya dari arah kakinya, kanannya, atau kirinya, karena dua alasan:

Pertama: Bahwa apa yang dicarinya dari arah atas lebih dekat kepadanya dibandingkan dari segala arah. Seandainya dibayangkan seseorang atau malaikat yang naik ke langit atau ke atas, maka naiknya dari arah yang dekat dengan kepalanya adalah yang paling dekat jika hal itu memungkinkan baginya. Tidak akan ada orang berakal yang berkata: ia menembus bumi kemudian naik dari sisi itu...

Kedua: Bahwa jika ia bermaksud ke bawah tanpa ketinggian, maka tujuannya akan berakhir di pusat bumi. Dan jika ia bermaksud ke depan, belakang, kanan, atau kirinya tanpa bermaksud ke atas, maka tujuannya akan berakhir pada bagian-bagian udara. Maka ia harus bermaksud ke atas dengan pasti, baik ia bermaksud ke arah-arah lain itu bersamaan dengannya maupun tidak. Seandainya ada yang berkata: Aku akan menuju ke atas dari arah kanan beserta atas, atau dari arah bawah beserta atas—maka ini seperti seseorang yang berkata: Aku ingin berhaji dari arah barat, maka aku pergi ke Khurasan kemudian aku pergi ke Mekah..."

Masalah Keenam: Firman Allah

Mazhab Ibn Kullab, Abu al-Hasan al-Asy'ari, dan para pengikut mereka mengenai firman Allah termasuk mazhab-mazhab baru yang belum pernah ada sebelumnya. Oleh karena itu, masalah ini menjadi ciri khas mazhab Asy'ari yang menjadikan seseorang benar-benar diidentifikasi sebagai Asy'ari. Adapun masalah-masalah lainnya, maka Ibn Kullab maupun al-Asy'ari tidak memiliki kekhususan di dalamnya, *"bahkan apa yang mereka berdua katakan juga dikatakan oleh selain mereka, baik dari*

kalangan Ahlus Sunnah dan ahli hadis maupun dari selain mereka, berbeda dengan apa yang dikatakan oleh Ibn Kullab dalam masalah kalam, dan diikuti oleh al-Asy'ari. Sesungguhnya tidak seorang pun yang mendahului Ibn Kullab dalam hal itu, dan tidak seorang pun dari para pemimpin kelompok-kelompok yang menyetujuinya."

Masalah ini berkaitan erat dengan masalah sifat-sifat ikhtiyariyah (yang berkaitan dengan kehendak Allah) dan keberadaannya pada Allah Ta'ala. Bahkan masalah kalam adalah salah satu pokok terbesar dari sifat-sifat tersebut.

Sebelum memaparkan mazhab Asy'ariyah dalam hal ini, dan metode Syaikhul Islam dalam mendiskusikannya, perlu terlebih dahulu — agar gambaran menjadi jelas — dipaparkan perbedaan pendapat antar kelompok dalam dua masalah:

Pertama: Pendapat-pendapat mereka tentang makna "kalam" dan siapa "al-mutakallim" (yang berbicara)?

Kedua: Pendapat-pendapat mereka tentang "firman Allah."

Pertama: Pendapat-Pendapat tentang Makna "Kalam" dan "Al-Mutakallim"

Yang dimaksud adalah makna keduanya ketika digunakan secara mutlak. Perlu dicatat bahwa perbedaan pendapat dalam hal ini menjadi landasan bagi setiap kelompok dalam merumuskan pendapatnya tentang firman Allah Ta'ala.

Pendapat tentang makna "kalam" ada empat:

1. Dikatakan bahwa kalam adalah nama bagi semata-mata huruf, dan maknanya adalah lafaz. Adapun makna (yang

dikandung) bukanlah bagian dari maknanya, melainkan adalah sesuatu yang ditunjuk oleh maknanya. Ini adalah pendapat Mu'tazilah dan selain mereka. Menurut mereka, kalam adalah nama bagi lafaz dengan syarat ia menunjukkan makna. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa firman Allah adalah makhluk yang terpisah dari Allah, karena kalam adalah lafaz dan huruf, dan keduanya tidak boleh ada pada diri Allah, maka mereka menjadikannya sebagai makhluk yang terpisah.

2. Dikatakan bahwa kalam adalah nama bagi semata-mata makna. Jadi, maknanya adalah makna itu sendiri. Penggunaan kata kalam untuk lafaz dan huruf adalah majaz, karena ia hanya menunjuk kepada makna tersebut. Ini adalah pendapat Kullabiyah dan Asy'ariyah yang berpendapat bahwa kalam adalah makna yang ditunjuk oleh lafaz. Karena pendapat ini, mereka berpendapat bahwa firman Allah adalah makna yang ada pada jiwa (kalam nafsi), bukan berupa huruf maupun suara. Kemudian mereka mengatakan bahwa Al-Qur'an yang dibaca bukanlah firman Allah, melainkan hanya hikayat atau ungkapan tentang firman Allah, karena kalam menurut mereka hanyalah makna semata. Adapun penggunaan lafaz untuk menyebutnya adalah majaz.

3. Dikatakan bahwa kalam digunakan untuk keduanya, lafaz maupun makna, secara musytarak lafzhi (homonym). Ini adalah pendapat sebagian ulama Asy'ariyah belakangan yang mereka jadikan sebagai jalan keluar dari kontradiksi yang mereka hadapi, di antaranya adalah al-Juwaini dan al-Razi. Perlu dicatat bahwa ungkapan musytarak lafzhi tidak mengharuskan adanya kedekatan makna antara keduanya; keduanya ibarat kata "al-musytari" yang digunakan untuk nama planet dan untuk sebutan pembeli.

4. Dikatakan bahwa kalam mencakup lafaz dan makna sekaligus, sebagaimana kata "manusia" mencakup ruh dan badan sekaligus. Ini adalah pendapat ulama Salaf, para fuqaha, dan mayoritas ulama yang berpendapat bahwa kalam adalah nama umum bagi keduanya, mencakup keduanya ketika digunakan secara mutlak, walaupun dengan pembatasan tertentu bisa dimaksudkan satu di antara keduanya. Karena pendapat Salaf dalam masalah kalam ini, mereka berpendapat bahwa firman Allah Ta'ala — baik Al-Qur'an maupun selainnya yang Allah berbicara dengannya — mencakup lafaz dan makna. Al-Qur'an dengan huruf-hurufnya dan makna-maknanya adalah firman Allah Ta'ala.

Adapun pendapat terpenting tentang siapa "al-mutakallim," ada tiga:

1. Pendapat pertama: al-mutakallim adalah orang yang melakukan kalam, walaupun kalam itu terpisah darinya dan ia melakukannya pada selain dirinya. Ini adalah pendapat Mu'tazilah dan Jahmiyah. Mereka berpendapat bahwa kalam adalah sifat perbuatan yang terpisah dari yang disifati, bukan sifat dzat. Oleh karena itu, mereka mengingkari sifat kalam yang tetap bagi Allah, dan berpendapat bahwa firman Allah adalah makhluk.

2. Pendapat kedua: al-mutakallim adalah orang yang padanya berdiam kalam, walaupun bukan dengan perbuatannya, bukan pula dengan kehendak dan kemampuannya. Ini adalah pendapat Kullabiyah, Asy'ariyah, Salimiyah, dan selain mereka. Mereka berpendapat bahwa kalam adalah sifat dzat yang melekat pada yang disifati, tidak berkaitan dengan kehendak maupun kemampuan-Nya. Oleh karena itu, mereka berpendapat bahwa firman Allah adalah makna nafsi yang ada pada Allah, dan bahwa Allah tidak berbicara kapan Ia berkehendak, melainkan kalam-Nya

adalah azali yang berdiam pada-Nya seperti kehidupan dan ilmu-Nya.

3. Pendapat ketiga: al-mutakallim adalah orang yang menggabungkan dua sifat tersebut: padanya berdiam kalam dan ia mampu melakukannya. Ia berbicara dengan perbuatan, kehendak, dan kemampuan-Nya, dan kalam itu berdiam pada-Nya. Ini adalah pendapat Salaf dan mayoritas ahli hadis serta kelompok-kelompok dari Murji'ah dan Karramiyah yang mengaitkannya dengan kehendak dan kemampuan-Nya. Ini sesuai dengan mazhab Salaf tentang firman Allah.

Perbedaan pendapat dalam dua masalah ini — "kalam" dan "al-mutakallim" — menjelaskan bagaimana perbedaan pendapat terjadi dalam masalah pokok, yaitu "masalah firman Allah Ta'ala," yang padanya terjadi perselisihan yang luas di antara berbagai kelompok.

Kedua: Pendapat-Pendapat tentang "Firman Allah"

Pendapat tentang firman Allah secara garis besar ada enam atau tujuh, dan secara terperinci ada sepuluh atau lebih. Pendapat-pendapat terpenting di antaranya:

1. Bahwa firman Allah bukanlah sifat yang berdiam pada-Nya, dan bukan pula makhluk yang terpisah dari-Nya. Melainkan ia adalah apa yang terpancar kepada jiwa-jiwa, baik dari akal fa'al maupun selainnya, sesuai teori mereka tentang penciptaan. Mereka menganggap bahwa Allah tidak memiliki sifat-sifat, bukan pula Pencipta dengan pilihan-Nya, dan tidak mengetahui hal-hal partikular. Ini adalah pendapat para filsuf, kaum Sabi'ah, dan orang-

orang yang sependapat dengan mereka. Mereka terkadang menyebut pancaran ini sebagai kalam bil-hal (bahasa keadaan), dan terkadang mereka mengatakan bahwa Allah berbicara secara majaz.

2. Pendapat orang-orang yang mungkin sependapat dengan para filsuf bahwa firman Allah adalah apa yang terpancar kepada jiwa dari akal fa'al atau selainnya, tetapi mereka berpendapat bahwa pancaran ini khusus bagi para nabi dan wali. Kemudian ketika pandangan tentang ittihad (penyatuan) dan wahdatul wujud menguasai mereka, mereka berkata: setiap kalam yang ada di alam semesta adalah firman Allah, baik prosa maupun puisi, yang baik maupun yang buruk — Mahasuci Allah dari ucapan mereka setinggi-tingginya. Ini adalah pendapat kaum sufi ekstrem dan para filsuf mereka.

3. Bahwa firman Allah adalah makhluk yang terpisah dari-Nya, yang Ia ciptakan pada selain diri-Nya. Ini adalah pendapat Mu'tazilah dan Jahmiyah yang mengingkari bahwa Allah memiliki sifat apapun, baik kehidupan, ilmu, kemampuan, maupun kalam.

4. Bahwa firman Allah adalah satu makna yang azali (tidak bermula), yang berdiam pada dzat Allah sejak azali hingga abadi. Ia adalah perintah terhadap segala yang Allah perintahkan, larangan terhadap segala yang Allah larang, dan pemberitaan tentang segala yang Allah beritakan. Jika diungkapkan dengan bahasa Arab maka ia menjadi Al-Qur'an, jika diungkapkan dengan bahasa Ibrani maka ia menjadi Taurat, dan jika diungkapkan dengan bahasa Suryani maka ia menjadi Injil. Perintah, larangan, dan pemberitaan menurut mereka bukanlah jenis-jenis yang kalam terbagi ke dalamnya, melainkan sifat-sifat idhafiyah (relasional), seperti halnya satu orang bisa disifati sebagai anak bagi Zaid,

paman bagi Amr, dan paman bagi Barkah. Mereka berpendapat bahwa Allah tidak berbicara dengan kehendak dan kemampuan-Nya, dan kalam-Nya tanpa huruf dan suara. Ini adalah pendapat Ibn Kullab, al-Asy'ari, dan para pengikut mereka. Kemudian mereka sendiri terpecah:

a. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ia adalah satu makna sejak azali, dan bahwa sejak azali ia adalah perintah, larangan, dan pemberitaan. Ini adalah pendapat al-Asy'ari.

b. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ia adalah beberapa makna: perintah, larangan, pemberitaan, dan pertanyaan. Ini adalah pendapat Ibn Kullab.

c. Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa ia menjadi perintah dan larangan ketika wujudnya orang yang diperintah dan dilarang. Ini adalah pendapat sebagian dari mereka.

5. Pendapat orang-orang yang sependapat dengan Kullabiyah dan Asy'ariyah bahwa Allah tidak berbicara dengan kehendak dan kemampuan-Nya, tetapi mereka berpendapat bahwa yang azali adalah huruf, atau huruf dan suara yang azali yang melekat pada dzat Tuhan sejak azali hingga abadi. Allah tidak berbicara dengannya melalui kehendak dan kemampuan-Nya, dan tidak berbicara satu hal setelah hal lain. Mereka tidak membedakan antara jenis huruf dan jenis kalam, maupun antara huruf-huruf azali itu sendiri, bahkan semuanya azali qadim, dan huruf ba' tidak mendahului sin, dan sin tidak mendahului mim.

Ini adalah pendapat Salimiyah dan para pengikut mereka seperti Ibn al-Zaghuni dan sebagian ahli hadis serta selain mereka. Di antara mereka ada yang berpendapat tentang huruf-huruf bahwa urutannya ada pada mahiyah (hakikat)-nya bukan pada

wujudnya. Di antara mereka juga ada yang berpendapat bahwa apa yang didengar dari suara-suara hamba ketika membaca Al-Qur'an atau sebagiannya adalah kalam yang azali, dan mereka terkadang secara terang-terangan menyebutnya sebagai suara Allah. Ini semua adalah pendapat-pendapat yang batil dan jelas kekeliruannya.

6. Bahwa Allah berbicara dengan kehendak dan kemampuan-Nya dengan Al-Qur'an berbahasa Arab dan selainnya, dan kalam-Nya berdiam pada-Nya, tetapi ia adalah hadis (baru/temporal) pada dzat Allah; Allah berbicara dengannya setelah sebelumnya tidak berbicara. Mereka berkata: Allah tidak mungkin berbicara dengan kehendak-Nya sejak azali karena mustahilnya peristiwa-peristiwa yang tidak memiliki awal, sehingga mustahil pula kalam-Nya bersifat azali karena mustahilnya sesuatu yang mampu dilakukan menjadi azali. Mereka berpendapat bahwa Allah berbicara dengan huruf dan suara. Ini adalah pendapat Karramiyah, Hisyamiyah, dan orang-orang yang sependapat dengan mereka.

7. *"Pendapat orang-orang yang mengatakan bahwa kalam-Nya kembali kepada apa yang Ia hadiskan berupa ilmu dan iradat (kehendak) yang berdiam pada dzat-Nya. Kemudian di antara mereka ada yang berpendapat bahwa hal itu senantiasa hadis pada dzat-Nya, seperti pendapat Abu al-Barakat pemilik kitab Al-Mu'tabar, dan di antara mereka ada yang tidak berpendapat demikian. Abu Abdillah al-Razi berpendapat demikian dalam karyanya Al-Mathalib al-'Aliyah."*

8. *"Pendapat orang-orang yang berpendapat bahwa kalam-Nya mencakup makna yang berdiam pada dzat-Nya, dan apa yang Ia ciptakan pada selain diri-Nya. Kemudian di antara mereka ada*

yang berpendapat tentang makna tersebut sesuai pendapat Ibn Kullab, dan ini adalah pendapat Abu Manshur al-Maturidi, para pengikut dan sufi mereka."

9. *"Pendapat orang-orang yang berpendapat bahwa firman Allah bersifat musytarak antara makna azali pada dzat-Nya dan apa yang Ia ciptakan pada selain diri-Nya berupa suara-suara. Ini adalah pendapat Abu al-Ma'ali dan para pengikutnya dari ulama Asy'ariyah belakangan."*

10. Pendapat Ahlus Sunnah wal Jama'ah: yaitu bahwa Allah *"senantiasa berbicara kapan Ia berkehendak, bilamana Ia berkehendak, dan bagaimana Ia berkehendak, dengan kalam yang berdiam pada-Nya. Ia berbicara dengan suara yang dapat didengar. Jenis kalam-Nya adalah azali qadim, walaupun suara tertentu itu sendiri tidak dijadikan azali."* Mereka berpendapat: *"Sesungguhnya Al-Qur'an seluruhnya adalah firman Allah, huruf-hurufnya dan makna-maknanya. Tidak ada sesuatu pun darinya yang merupakan kalam selain-Nya. Akan tetapi, Allah menurunkannya kepada Rasul-Nya. Al-Qur'an bukanlah nama bagi semata-mata makna, dan bukan pula bagi semata-mata huruf, melainkan bagi keduanya bersama-sama. Demikian pula seluruh kalam, bukan huruf saja dan bukan makna saja, sebagaimana manusia yang berbicara bukan semata-mata ruh dan bukan semata-mata badan, melainkan keduanya bersama-sama. Dan sesungguhnya Allah Ta'ala berbicara dengan suara sebagaimana ditunjukkan oleh hadis-hadis sahih, namun suara itu tidak seperti suara hamba-hamba-Nya, tidak seperti suara pembaca dan tidak seperti selainnya. Sesungguhnya Allah tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, baik dalam dzat-Nya, sifat-sifat-Nya, maupun perbuatan-perbuatan-Nya. Maka sebagaimana ilmu, kemampuan, dan kehidupan-Nya tidak menyerupai ilmu,*

kemampuan, dan kehidupan makhluk, demikian pula kalam-Nya tidak menyerupai kalam makhluk, makna-makna-Nya tidak menyerupai makna-makna makhluk, huruf-huruf-Nya tidak menyerupai huruf-huruf makhluk, dan suara Tuhan tidak menyerupai suara hamba. Maka barangsiapa menyerupakan Allah dengan ciptaan-Nya, ia telah menyimpang dalam nama-nama dan ayat-ayat-Nya. Dan barangsiapa mengingkari apa yang Ia sifatkan pada diri-Nya sendiri, ia pun telah menyimpang dalam nama-nama dan ayat-ayat-Nya."

Inilah ringkasan pendapat-pendapat tentang firman Allah. Sebagiannya — sebagaimana dapat dicatat — bisa bercabang menjadi pendapat-pendapat lain, karena itulah sunnatullah dalam perbedaan dan perpecahan bahwa ia tidak berhenti pada batas tertentu.

Yang terpenting dari pendapat-pendapat ini adalah:

- Pendapat Asy'ariyah dan orang-orang yang mengikuti mereka.
- Pendapat Ahlus Sunnah wal Jama'ah dan sikap mereka terhadap mazhab Asy'ariyah sebagaimana yang dijelaskan dan dipaparkan oleh Syaikhul Islam Ibn Taimiyah, semoga Allah Ta'ala merahmatinya.

Bantahan Syaikhul Islam terhadap Asy'ariyah tentang Firman Allah

Perlu dicatat bahwa mazhab Asy'ariyah tentang firman Allah Ta'ala berdiri di atas beberapa hal — setelah mereka menetapkan

sifat kalam secara global di antara tujuh sifat — maka mereka berpendapat:

1. Bahwa kalam adalah makna yang berdiam pada jiwa (kalam nafsi), tanpa huruf dan lafaz. Inilah yang mereka sebut kalam nafsi. Oleh karena itu, mereka melarang bahwa firman Allah menggunakan huruf dan suara.

2. Bahwa ia adalah azali qadim yang berdiam pada dzat Allah Ta'ala seperti kehidupan dan ilmu-Nya. Oleh karena itu, ia tidak berkaitan dengan kehendak dan kemampuan Allah, dan Allah tidak berbicara kapan Ia berkehendak bilamana Ia berkehendak.

3. Bahwa ia adalah satu makna yang tidak dapat dibagi-bagi; ia adalah perintah terhadap segala yang diperintahkan, larangan terhadap segala yang dilarang, dan pemberitaan tentang segala yang diberitakan. Jika diungkapkan dengan bahasa Suryani maka ia menjadi Injil.

4. Bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab adalah ungkapan tentang firman Allah, dan ia adalah makhluk yang dibawa oleh Jibril atau Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam, atau yang Allah wujudkan di udara atau di Lauh Mahfuz. Mereka menopang mazhab mereka ini dengan mazhab Lafzhiyah yang berpendapat bahwa lafaz-lafaz kita dalam membaca Al-Qur'an adalah makhluk. Karena Imam Ahmad — yang merupakan imam Ahlus Sunnah — mengingkari kedua kelompok tersebut dan menganggap mereka sebagai ahli bid'ah: yang mengatakan "lafazku dalam membaca Al-Qur'an adalah makhluk" dan yang mengatakan "lafazku dalam membacanya bukan makhluk," karena di dalamnya terdapat kerancuan dan pencampuran hak dengan batil — maka Asy'ariyah berkata: sesungguhnya Imam Ahmad yang dimaksud dengan lafaz

adalah "membuang dan melempar," bukan tilawah, dan bahwa beliau bermaksud mengingkari makna ini dari orang yang berkata: "lafazku dalam membaca Al-Qur'an adalah makhluk."

5. Bahwa pembicaraan Allah kepada para malaikat-Nya, pembicaraan-Nya kepada Musa, pembicaraan-Nya kepada hamba-hamba-Nya pada hari kiamat, dan seruan-Nya kepada siapa yang Ia seru, hanyalah penciptaan pemahaman pada pendengar sehingga ia memahami apa yang senantiasa ada.

Diskusi Syaikhul Islam dan bantahan-bantahannya terhadap Asy'ariyah dalam masalah-masalah ini datang dalam berbagai bentuk dan sangat banyak, baik dalam risalah-risalah tersendiri maupun dalam kitab-kitab panjangnya. Yang terpenting di antaranya adalah apa yang terdapat dalam kitab-kitab berikut:

1. Qa'idah fi al-Qur'an wa Kalam Allah (Kaidah tentang Al-Qur'an dan Firman Allah).
2. Mas'alah al-Ahruf allati Anzalaha Allah 'ala Adam (Masalah Huruf-huruf yang Allah Turunkan kepada Adam).
3. Al-Mas'alah al-Mishriyyah fi al-Qur'an (Masalah Mesir tentang Al-Qur'an).
4. Al-Kilaniyyah.

Semua ini — bersama risalah-risalah dan fatwa-fatwa lainnya — terdapat dalam jilid kedua belas yang khusus tentang Al-Qur'an, dari Majmu' al-Fatawa.

5. Al-Tis'iniyyah. Karya ini mencakup diskusi terhadap Asy'ariyah dari 78 sudut pandang, semuanya untuk membantah mereka seputar firman Allah. Ini adalah diskusi-diskusi yang unik dalam bab ini.

Metodenya dalam hal itu dapat disebutkan sebagai berikut:

Pertama: Kemunculan Pendapat Asy'ariyah tentang Firman Allah dan Sebab-sebabnya

Jarang sekali Syaikhul Islam membahas masalah firman Allah dan pendapat-pendapat Kullabiyah serta Asy'ariyah tentangnya kecuali beliau memaparkan kemunculan mazhab mereka dalam hal itu — kemunculan yang kemudian mewakili mazhab khusus mereka yang membedakan mereka dari selain mereka.

Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa pendapat Asy'ariyah tentang firman Allah adalah bagian dari mazhab mereka tentang sifat-sifat ikhtiyariyah yang berdiam pada Allah — yang mereka nafikan demi dalil hudus (kebaruan) al-ajsam wal-a'radh yang mereka gunakan untuk membuktikan kebaruan alam — sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya ketika membicarakan tauhid rububiyah dan sifat-sifat yang mereka nafikan. Orang pertama yang mengada-adakan pendapat tentang penafian sifat-sifat fi'liyah yang berdiam pada Allah, dan pendapat tentang qadimnya firman Allah bahwa ia adalah satu makna bukan huruf bukan pula suara, adalah Ibn Kullab. Dan Asy'ariyah mengikutinya dalam hal itu.

Sebab sebelum Ibn Kullab, manusia dalam masalah sifat-sifat terbagi menjadi dua pendapat:

- Pendapat Ahlus Sunnah yang menetapkan seluruh sifat, seperti ilmu, kehidupan, kemampuan, iradat, kalam, wajah, dua tangan, 'ain (mata), datang, turun, istiwa', marah, cinta,

dan selainnya, tanpa membedakan antara sifat dzat dan sifat fi'l yang berkaitan dengan kehendak dan kemampuan-Nya.

- Pendapat Jahmiyah dan Mu'tazilah yang menafikan seluruh sifat tersebut tanpa pembedaan.

Belum ada pendapat ketiga selain keduanya hingga datang Ibn Kullab yang menetapkan bagi Allah sifat-sifat ma'nawiyah dan dzatiyah seperti ilmu, iradat, kalam, wajah, dan dua tangan, serta menafikan apa yang berkaitan dengan kehendak dan iradat-Nya berupa apa yang berdiam pada dzat-Nya dari sifat-sifat ikhtiyariyah. Dan al-Asy'ari serta mayoritas Asy'ariyah mengikutinya dalam hal itu.

Demikian pula mereka dalam masalah firman Allah terbagi menjadi dua pendapat:

- Pendapat Mu'tazilah dan Jahmiyah yang berpendapat bahwa firman Allah adalah makhluk yang Ia ciptakan pada selain diri-Nya. Oleh karena itu, mereka berpendapat tentang kemakhlukan Al-Qur'an.
- Pendapat Ahlus Sunnah yang menetapkan sifat kalam dan bahwa Allah berbicara kapan Ia berkehendak bilamana Ia berkehendak, bahwa Ia berbicara kepada Musa, dan akan berbicara kepada hamba-hamba-Nya pada hari kiamat, bahwa Al-Qur'an adalah firman Allah bukan makhluk — ini mencakup huruf-huruf dan makna-maknanya — dan bahwa jenis kalam adalah qadim sedangkan jenisnya adalah hadis berdasarkan bahwa Allah berbicara dengan kehendak dan iradat-Nya.

Belum ada pendapat ketiga hingga datang Ibn Kullab yang mengada-adakan pendapat bahwa firman Allah adalah qadim, bahwa ia adalah satu makna, dan bahwa ia tidak berkaitan dengan kehendak dan iradat Allah.

Syaikhul Islam berkata dalam menjawab pertanyaan tentang bahwa pendapat yang menyatakan firman Allah adalah qadim, tanpa suara dan huruf, hanyalah makna yang berdiam pada dzat Allah, adalah pendapat Asy'ariyah — maka beliau berkata: *"Ini benar, tetapi pendapat ini, yang pertama kali mengatakannya dalam Islam adalah Abdullah bin Kullab. Karena para ulama Salaf dan para imam menetapkan bagi Allah Ta'ala apa yang berdiam pada-Nya berupa sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan yang berkaitan dengan kehendak dan kemampuan-Nya. Sedangkan Jahmiyah mengingkari ini semua. Maka Ibn Kullab menyepakati Salaf dalam pendapat tentang keberadaan sifat-sifat qadim, dan mengingkari bahwa sesuatu yang berkaitan dengan kehendak dan kemampuan-Nya berdiam pada-Nya..."*, kemudian beliau menyebutkan bahwa al-Asy'ari menyepakati Ibn Kullab dalam pendapatnya.

Adapun Ibn Kullab dan al-Asy'ari, keduanya mengada-adakan pendapat ini — tentang firman Allah dan tentang sifat-sifat ikhtiyariyah — karena keduanya kurang dalam ilmu sunnah, dan menyerahkan kepada Mu'tazilah pokok-pokok yang rusak. Maka keduanya menjadi menyepakati Mu'tazilah dalam sebagian pokok-pokok mereka, walaupun keduanya tidak sependapat dengan mereka secara mutlak.

Syaikhul Islam telah mengutip sebuah teks dari Abu Nashr Al-Sijzi dalam risalahnya yang terkenal kepada penduduk Zabid — yang dikenal dengan nama: *Al-Radd 'ala man Ankara Al-Harf wa Al-*

Shawt — di mana ia menjelaskan asal-usul pendapat Ibnu Kullab dan pengikutnya mengenai firman Allah. Ia berkata:

"Ketahuilah — semoga Allah membimbing kami dan kalian semua — bahwa tidak pernah terjadi perselisihan di antara makhluk, dengan segala perbedaan aliran mereka, sejak zaman pertama hingga masa munculnya Ibnu Kullab, Al-Qalanisi, Al-Asy'ari, dan orang-orang sebangsanya — yang menampakkan diri sebagai penentang Muktazilah, padahal sejatinya mereka bersama kaum Muktazilah, bahkan lebih rendah dari mereka dalam kebatilan — bahwa kalam (ucapan) itu tidak mungkin ada kecuali berupa huruf dan suara, yang tersusun dan teratur, meskipun berbeda-beda dalam berbagai bahasa. Para ulama terdahulu yang membahas masalah akal telah mengungkapkan makna ini dengan mengatakan: kalam adalah huruf-huruf yang tersusun dan suara-suara yang terpenggal. Sedangkan para ulama bahasa Arab berkata: kalam terdiri dari isim (kata benda), fi'il (kata kerja), dan huruf yang mengandung makna. Isim seperti Zaid dan Amr, fi'il seperti jaa'a (datang) dan dzahaba (pergi), sedangkan huruf yang mengandung makna seperti hal, bal, dan qad, serta yang serupa dengannya. Maka ijmak telah terbentuk di antara para pemikir bahwa kalam adalah huruf dan suara.

Ketika Ibnu Kullab dan tokoh-tokoh sejenisnya muncul, mereka berusaha membantah kaum Muktazilah semata-mata melalui jalan akal, sementara mereka tidak menguasai pokok-pokok Sunnah dan apa yang dipegang oleh para salaf, serta tidak pula berhujah dengan riwayat-riwayat yang ada dalam masalah itu — dengan alasan bahwa riwayat-riwayat tersebut adalah hadits ahad yang tidak menghasilkan ilmu yang pasti. Kaum Muktazilah pun memaksa mereka dengan kenyataan bahwa telah ada

kesepakatan bahwa kalam itu berupa huruf dan suara, yang memungkinkan adanya urutan dan susunan... Mereka berkata: maka dengan alasan inilah diketahui bahwa kalam yang dinisbatkan kepada Allah adalah ciptaan-Nya, Dia menciptakannya kemudian menisbatkannya kepada diri-Nya, sebagaimana kita katakan: ciptaan Allah, hamba Allah, dan perbuatan Allah.

Maka Ibnu Kullab dan orang-orang sepertinya merasa terdesak menghadapi pemaksaan logika ini karena kurangnya pengetahuan mereka terhadap Sunnah dan keengganan mereka menerimanya, serta penyerahan diri sepenuhnya kepada akal semata. Mereka pun terpaksa mengakui apa yang dikatakan kaum Muktazilah, menentang kenyataan yang tampak jelas, dan melanggar ijmak yang telah terbentuk di antara semua kalangan — baik Muslim maupun kafir. Mereka berkata kepada kaum Muktazilah: apa yang kalian sebutkan itu bukanlah hakikat kalam, melainkan dinamakan kalam secara majaz karena ia adalah hikayat atau ungkapan darinya. Adapun hakikat kalam yang sebenarnya adalah: makna yang berdiri pada diri si pembicara. Di antara mereka ada yang hanya berhenti pada batas ini, dan ada pula yang berhati-hati terhadap apa yang dapat masuk dalam batasan ini, sehingga ia menambahkan: 'yang tidak bertentangan dengan diam, bisu, dan penghalang-penghalang yang mencegah kalam.'

Kemudian mereka melangkah lebih jauh hingga menyatakan bahwa menetapkan huruf dan suara dalam firman Allah adalah tasybih (penyerupaan), dan menetapkan bahasa adalah tasybih. Mereka pun berpegang pada beberapa syubhat, di antaranya perkataan Al-Akhtal:

Sesungguhnya kalam itu berasal dari hati, dan lidah hanyalah dijadikan petunjuk bagi hati.

Mereka mengubahnya dan berkata:

Sesungguhnya kalam itu berasal dari hati."

Kemudian Syaikhul Islam mengutip teks-teks lain dari Al-Sijzi dan Al-Karji, serta dari Abu Hamid Al-Isfarayini yang terkenal karena penolakannya terhadap Ibnu Kullab dan kaum Asy'ariyah dalam masalah firman Allah — yang ia singgung dalam Ushul Fikih ketika membahas tentang sighat (bentuk) lafaz, dan apakah perintah itu berlaku karena sighatnya sendiri ataukah karena qarinah (indikator) yang menyertainya.

Kemudian Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah berkomentar atas teks-teks yang ia kutip tersebut, menjelaskan akar dan sebab yang mendorong Ibnu Kullab dan Al-Asy'ari untuk mengucapkan apa yang mereka ucapkan tentang firman Allah. Ia berkata:

"Sesungguhnya yang memaksa Ibnu Kullab, Al-Asy'ari, dan orang-orang seperti mereka kepada prinsip ini adalah karena mereka berkeyakinan bahwa Allah tidak mungkin memiliki sifat yang berkaitan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya — baik berupa perbuatan, berkata-kata, maupun lainnya. Padahal telah jelas bagi mereka kerusakan pendapat orang yang mengatakan bahwa Al-Quran adalah makhluk dan tidak menjadikan Allah memiliki kalam yang berdiri sendiri pada-Nya, melainkan menjadikan kalam-Nya sebagai sesuatu yang Dia ciptakan pada selain-Nya. Mereka pun mengetahui bahwa kalam tidak mungkin berupa sesuatu yang terpisah dari si pembicara, dan bahwa suatu dzat tidak dapat disifati dengan sesuatu yang terpisah darinya. Bahkan jika Allah menciptakan suatu sifat atau perbuatan pada

suatu tempat, maka itu menjadi sifat tempat tersebut, bukan sifat Allah... Ketetapan ini telah disepakati oleh semua pihak yang berpendapat bahwa Al-Quran bukan makhluk — dari berbagai kelompok, seperti Ahlu Hadits wa Sunnah, Karamiyah, Kullabiyah, dan lainnya. Konsekuensi dari hal ini adalah bahwa siapa yang berkata Al-Quran berbahasa Arab adalah makhluk, berarti Al-Quran berbahasa Arab itu bukan firman Allah, melainkan firman dari tempat yang Dia ciptakan di dalamnya...

Yang menjadi maksud di sini adalah: Abdullah bin Sa'id bin Kullab dan para pengikutnya telah sepakat dengan para salaf umat dan seluruh para pemikir bahwa kalam si pembicara wajib berdiri pada dirinya sendiri — maka sesuatu yang hanya ada dalam keadaan terpisah darinya bukanlah kalamnya. Sebagaimana yang dikatakan para imam: firman Allah berasal dari Allah dan tidak terpisah dari-Nya. Mereka juga berkata: sesungguhnya Al-Quran adalah firman Allah, bukan makhluk, darinya bermula dan kepada-Nya kembali. Mereka mengucapkan 'darinya bermula' sebagai bantahan terhadap kaum Jahmiyah yang mengatakan bahwa ia bermula dari selain-Nya. Maksud mereka adalah bahwa Allahlah yang berbicara dengannya, sebagaimana firman Allah **'Turunnya Al-Kitab (Al-Quran) dari Allah Yang Mahaperkasa lagi Mahabijaksana.'** (Az-Zumar: 1) dan firman-Nya: **'Tetapi telah tetaplah firman (ketetapan) dari-Ku.'** (As-Sajdah: 13) dan ayat-ayat yang semisal dengannya.

Kemudian mereka — meskipun telah sepakat dengan para salaf, para imam, dan mayoritas ulama dalam hal ini — tetap meyakini prinsip tersebut, yaitu bahwa Allah tidak mungkin memiliki sifat yang berada dalam kemampuan dan kehendak-Nya. Berdasarkan prinsip inilah mereka mengikuti kaum Muktazilah,

sehingga mereka terpaksa menetapkan sesuatu yang tidak berada dalam kemampuan dan kehendak-Nya. Mereka berkata: sedangkan huruf-huruf yang tersusun dan suara-suara tidak mungkin ada kecuali dalam kemampuan dan kehendak. Maka mereka menetapkan satu makna — karena tidak memungkinkan bagi mereka menetapkan banyak makna, khawatir menetapkan sesuatu yang tak terbatas — sehingga mereka terpaksa harus mengatakan satu makna. Maka mereka mengucapkan pendapat yang melahirkan konsekuensi-konsekuensi yang sangat ditentang oleh mayoritas kaum Muslimin, bahkan mayoritas para pemikir pada umumnya. Orang-orang pun mengingkari beberapa hal dari mereka:

- Menetapkan satu makna yang merupakan perintah sekaligus berita.
- Menjadikan Al-Quran berbahasa Arab bukan bagian dari firman Allah yang Dia ucapkan sendiri, dan bahwa kalam yang diturunkan bukanlah firman Allah.
- Bahwa Taurat, Injil, dan Al-Quran hanya berbeda dalam ungkapannya — sehingga jika Taurat diungkapkan dalam bahasa Arab, ia menjadi Al-Quran itu sendiri.
- Bahwa Allah tidak mampu berkata-kata, dan tidak berkata-kata dengan kehendak dan pilihan-Nya.
- Dan bahwa Allah berbicara kepada siapa yang Dia ajak bicara dari makhluk-Nya — seperti Nabi Musa dan Nabi Adam — tidak lain hanyalah menciptakan pemahaman terhadap makna tersebut pada diri mereka, sehingga pembicaraan itu hanyalah penciptaan pemahaman semata.

Kemudian di antara mereka ada yang berpendapat: pendengaran berkaitan dengan makna tersebut dan dengan setiap wujud yang ada, sehingga setiap wujud dapat dilihat dan didengar — sebagaimana pendapat Abu Al-Hasan.

Dan di antara mereka ada yang berpendapat: kalam Allah tidak dapat didengar sama sekali, tidak dari-Nya maupun dari selain-Nya — karena ia adalah makna, sedangkan makna hanya dapat dipahami, bukan didengar — sebagaimana pendapat Abu Bakr dan orang-orang sepertinya.

Dan di antara mereka ada yang berpendapat: makna tersebut dapat didengar dari si pembaca bersama suaranya yang terdengar darinya — sebagaimana pendapat segolongan lainnya.

Sedangkan mayoritas para pemikir mengatakan: sesungguhnya pendapat-pendapat ini diketahui kerusakannya secara aksiomatis, dan yang memaksa para pengucapnya kepada pendapat-pendapat tersebut adalah prinsip-prinsip yang telah disebutkan sebelumnya, yang mengakibatkan berbagai konsekuensi yang buruk. Dan apabila konsekuensinya telah gugur, maka hal yang mengharuskan konsekuensi itu pun gugur..."

Prinsip-prinsip yang rusak inilah — ditambah dengan ketidakfahaman yang sempurna terhadap pokok-pokok Sunnah — yang menjerumuskan kaum Kullabiyah dan Asy'ariyah ke dalam bid'ah besar dalam masalah firman Allah, sebagaimana yang baru saja dijelaskan oleh Al-Sijzi yang wafat tahun 444 H, kemudian dijelaskan dan dikukuhkan lebih lanjut oleh Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah.

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa pendapat tentang qadimnya Al-Quran dan bahwa ia hanyalah satu makna, yang

pertama kali membuat-buatnya adalah Ibnu Kullab. Adapun mereka yang mengikutinya dalam pendapatnya tentang firman Allah — berdasarkan penafian sifat-sifat ikhtiyariyah yang berdiri pada Allah — terbagi menjadi dua kelompok:

Kelompok Pertama: Kaum Asy'ariyah dan pengikut mereka. Mereka mengambil pendapat Ibnu Kullab sepenuhnya, dan tidak menyelisihinya kecuali dalam tiga masalah:

a. Pertama: Masalah keazalian perintah dan larangan, yaitu apakah Allah sejak azali telah memerintah dan melarang, ataukah Dia baru menjadi pemberi perintah dan larangan setelah sebelumnya tidak demikian — yakni ketika orang yang diperintah dan dilarang itu ada. Pendapat pertama, yaitu keazalian perintah dan larangan, adalah pendapat Al-Asy'ari, sedangkan pendapat kedua adalah pendapat Ibnu Kullab.

b. Kedua: Bahwa kalam — dengan tetap menyatakan qadim, azali, dan bahwa ia hanyalah satu makna — apakah ia merupakan satu sifat ataukah lima sifat? Pendapat pertama adalah pendapat Al-Asy'ari, sedangkan pendapat kedua adalah pendapat Ibnu Kullab.

c. Ketiga: Bahwa Al-Quran adalah hikayat (kisahan) dari firman Allah menurut Ibnu Kullab, sedangkan menurut Al-Asy'ari adalah 'ibarah (ungkapan) darinya.

Kelompok Kedua: Kaum Salimiyah dan pengikut mereka. Mereka menjadikan keazalian itu pada huruf dan suara, agar dapat menggabungkan antara: kesetujuan dengan Ibnu Kullab dalam menolak bahwa Allah memiliki sifat-sifat ikhtiyariyah, dan kesetujuan dengan mayoritas ulama bahwa kalam terdiri dari lafaz dan makna.

Ibnu Kullab dan para pengikutnya dari kedua kelompok ini telah menyelisihi pendapat-pendapat mayoritas salaf dan para imam hadits serta Sunnah, bahkan mayoritas para pemikir secara umum.

Dari penjelasan tentang asal-usul pendapat kaum Asy'ariyah dalam masalah firman Allah, sebab-sebabnya, serta prinsip-prinsip yang menggiring mereka kepada pendapat-pendapat tersebut, dapatlah dipahami beberapa hal berikut:

1. Bahwa pendapat mereka ini adalah bid'ah dalam Islam, di mana mereka telah menyelisihi ijmak umat manusia.

2. Bahwa klaim kaum Asy'ariyah bahwa pendapat mereka sesuai dengan pendapat para salaf adalah tidak benar, karena mazhab salaf telah dikenal sebelum Ibnu Kullab. Dan ketika ia mengada-adakan pendapatnya itu, mayoritas para salaf sangat keras mengingkarinya dan para pengikutnya.

3. Bahwa para pengikut Ibnu Kullab terpecah menjadi dua kelompok: Asy'ariyah dan Salimiyah, dan masing-masing kelompok mencela pendapat kelompok yang lain. Hal ini menunjukkan kebatilan keduanya sekaligus.

4. Batalnya klaim ijmak yang mereka dakwakan atas kebenaran pendapat mereka.

Kedua: Bantahan Terhadap Mereka dalam Masalah Kalam Nafsi

Kaum Asy'ariyah menetapkan — secara global — sifat kalam bagi Allah, dan mereka berkata — berbeda dengan kaum Muktazilah, Jahmiyah, dan para penafi lainnya — bahwa sifat ini

adalah sifat yang tetap dan berdiri pada Allah. Namun mereka menafsirkannya sebagai makna yang berdiri pada dzat Allah, yang lazim bagi-Nya sejak azali hingga abadi. Mereka menamai makna ini dengan "kalam nafsi," dan berkata bahwa makna yang berdiri pada dzat ini tidak terbagi menjadi yang tersembunyi dan yang terang-terangan, tidak ada sebagiannya dalam diri Tuhan dan sebagian lainnya di sisi para malaikat. Bahkan memperdengarkan para malaikat atau selain mereka terhadap kalam-Nya itu tidak lain hanyalah menciptakan pemahaman pada mereka semata. Mereka pun membatasi kalam hanya pada apa yang berdiri dalam diri, dan bahwa ia melekat pada dzat dan tidak terpisah darinya, serta bahwa lafaz dan huruf bukanlah kalam.

Mereka berhujah untuk pendapat-pendapat mereka dengan beberapa dalil, di antaranya:

1. Firman Allah: **"Dan mereka mengucapkan dalam diri mereka sendiri."** (Al-Mujadilah: 8)

2. Firman Allah: **"Dan sebutlah Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan diri dan rasa takut."** (Al-A'raf: 205)

3. Firman Allah: **"Dan rahasiakanlah perkataanmu atau lahirkanlah. Sungguh, Dia Maha Mengetahui segala isi hati."** (Al-Mulk: 13) — Allah menamai sesuatu yang dirahasiakan sebagai qaul (perkataan).

4. Firman Allah: **"Tandamu ialah bahwa engkau tidak dapat berkata-kata kepada manusia selama tiga hari kecuali dengan isyarat."** (Ali Imran: 41)

5. Perkataan Umar radhiyallahu 'anhu: "Aku telah menyusun dalam diriku sebuah perkataan yang hendak kusampaikan."

6. Dan syair Al-Akhtal yang telah disebutkan sebelumnya:

Sesungguhnya kalam itu ada di dalam hati...

Inilah dalil-dalil terpenting mereka tentang kalam nafsi. Syaikhul Islam telah mendiskusikan dalil-dalil ini dan menjelaskan bahwa tidak ada satu pun di antaranya yang menjadi hujah bagi mereka:

1. Adapun firman Allah: **"Dan mereka mengucapkan dalam diri mereka sendiri: 'Mengapa Allah tidak menyiksa kami karena apa yang kami ucapkan?'"** (Al-Mujadilah: 8), maka ada dua jawaban:

Pertama: Bahwa yang dimaksud adalah mereka mengucapkannya dengan lisan mereka secara diam-diam, sehingga tidak ada hujah bagi mereka dalam ayat ini. Dan inilah yang disebutkan oleh para mufasir, di mana mereka dahulu mengucapkan: "Kematian atasmu," kemudian ketika keluar mereka berkata dalam diri mereka — yakni mereka berkata satu sama lain — bahwa seandainya ia benar-benar seorang nabi, tentu Allah akan menyiksa kami atas apa yang kami ucapkan kepadanya.

Kedua: Bahwa ia dikaitkan dengan "diri," dan ini berdasarkan pemahaman bahwa yang dimaksud adalah mereka mengatakannya dalam hati mereka. Apabila perkataan dikaitkan dengan diri, maka dalil yang terikat itu berbeda dengan dalil yang mutlak. Dalil atas hal ini adalah sabda Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam: *"Sesungguhnya Allah memaafkan umatku atas apa yang dibicarakan oleh diri mereka, selama mereka tidak berbicara atau mengerjakannya."* Dan ini merupakan bantahan mutlak terhadap mereka, karena beliau bersabda "selama mereka tidak berbicara"

— yang menunjukkan bahwa bisikan diri bukanlah kalam yang mutlak.

2. Adapun firman Allah: **"Dan sebutlah Tuhanmu dalam hatimu dengan merendahkan diri dan rasa takut."** (Al-A'raf: 205), maka yang dimaksud adalah dzikir dengan lisan, karena Allah berfirman *(dengan merendahkan diri dan rasa takut dan tanpa mengeraskan suara)*. Dan dari penelitian terhadap nash-nash, tampak jelas bahwa yang biasa dikaitkan dengan diri adalah lafaz "hadits (pembicaraan)" — seperti dalam hadits sebelumnya: "atas apa yang dibicarakan oleh diri mereka." Sedangkan lafaz "kalam," tidak diketahui bahwa ia dipakai untuk makna yang hanya ada dalam diri semata.

3. Adapun firman Allah: **"Dan rahasiakanlah perkataanmu atau lahirkanlah."** (Al-Mulk: 13) dan hujah mereka bahwa perkataan yang dirahasiakan itu ada dalam hati bukan di lisan — berdasarkan firman Allah di akhir ayat **"Sungguh, Dia Maha Mengetahui segala isi hati"** — maka "ini adalah hujah yang sangat lemah, karena firman Allah **'Dan rahasiakanlah perkataanmu atau lahirkanlah'** menjelaskan bahwa perkataan itu terkadang disampaikan secara diam-diam dan terkadang secara terang-terangan. Hal ini hanya terjadi pada perkataan yang berupa huruf-huruf yang dapat didengar. Sedangkan firman Allah setelah itu: **'Sungguh, Dia Maha Mengetahui segala isi hati'** adalah dari bab peringatan dengan yang lebih rendah atas yang lebih tinggi — karena apabila Dia Maha Mengetahui isi hati, maka pengetahuan-Nya terhadap perkataan yang dirahasiakan maupun yang dilahirkan tentu lebih utama."

4. Adapun firman Allah: **"Tandamu ialah bahwa engkau tidak dapat berkata-kata kepada manusia selama tiga hari."** (Ali Imran: 41), dan dalam Surat Maryam disebutkan **"selama tiga malam**

dalam keadaan sehat" (Maryam: 10), maka maknanya adalah: tandamu adalah bahwa engkau tidak dapat berbicara kepada manusia, namun kamu dapat memberikan isyarat kepada mereka.

5. Adapun perkataan Umar dalam kisah Saqifah: "Aku telah menyusun dalam diriku sebuah perkataan," maka ia justru menjadi hujah yang menentang mereka, karena "tazwir" berarti memperbaiki dan mempersiapkan kalam. "Maka lafaznya menunjukkan bahwa ia menyiapkan dalam dirinya apa yang ingin ia ucapkan namun belum ia ucapkan — sehingga diketahui bahwa sesuatu itu tidak disebut qaul (perkataan) kecuali bila diucapkan dengan lisan. Sebelum itu, ia belum merupakan perkataan, melainkan baru berupa persiapan dalam diri yang hendak diucapkan — sebagaimana seseorang mempersiapkan dalam dirinya bahwa ia akan berhaji, shalat, atau bepergian, dan sebagainya. Maka untuk apa yang ia inginkan dari perkataan maupun perbuatan itu terdapat gambaran mental yang disiapkan dalam diri, namun ia belum disebut perkataan dan perbuatan kecuali bila telah terwujud di luar..." Dan hal ini ditunjukkan pula oleh hadits sebelumnya: *"Sesungguhnya Allah memaafkan umatku atas apa yang dibicarakan oleh diri mereka, selama mereka tidak berbicara dengannya atau mengerjakannya."*

6. Adapun bait yang dinisbatkan kepada Al-Akhtal, maka ia bermasalah dari sisi keabsahan penisbatannya kepadanya — bahkan lafaz bait itu pun telah diubah agar sesuai dengan tujuan orang-orang yang menjadikannya sebagai syahid dari kalangan ahli kalam. Syaikhul Islam merasa heran dengan orang-orang yang berhujah dengan bait yang diucapkan seorang Nasrani dan tidak terbukti riwayatnya — beliau berkata: "Seandainya seseorang berhujah dalam suatu masalah dengan hadits yang diriwayatkan

oleh Al-Bukhari dan Muslim dalam dua kitab shahihnya dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, mereka akan berkata: ini adalah hadits ahad — padahal ia termasuk yang telah disepakati oleh para ulama untuk diterima dan diamalkan. Sedangkan bait ini tidak terbukti penukilan dari pengarangnya dengan sanad yang shahih, baik secara tunggal maupun lebih dari satu jalur, dan tidak pula diterima oleh para ahli bahasa Arab. Bagaimana mungkin dapat ditetapkan dengannya sesuatu yang paling rendah sekalipun dari bahasa, apalagi makna kalam?" Syaikhul Islam pun memperpanjang diskusi hingga tuntas dan memadai.

Inilah dalil-dalil nakli dan kebahasaan kaum Asy'ariyah atas pendapat mereka tentang kalam nafsi, beserta penjelasan kebatilan pendalilan mereka, dan bahwa dalil-dalil tersebut justru lebih layak menjadi bantahan terhadap mereka daripada menjadi hujah bagi mereka.

Syaikhul Islam tidak hanya berhenti pada bantahan-bantahan semacam ini. Beliau juga mendiskusikan hakikat mazhab mereka tentang kalam nafsi dan menjelaskan kekeliruan pendapat mereka di dalamnya. Diskusi penting ini muncul dalam *Al-Tis'iniyyah* melalui sejumlah aspek. Diskusi-diskusi beliau ini dapat dirangkum sebagai berikut:

Beliau menentang klaim kaum Asy'ariyah bahwa kalam adalah makna yang berdiri pada diri, lalu dikatakan kepada mereka: kalian mengatakan bahwa kalam adalah khabar (berita), amr (perintah), dan nahy (larangan), dan bahwa semua itu adalah makna yang berdiri pada diri. Maka dikatakan kepada kalian: jika kalam menurut kalian tidak memiliki sighat (bentuk), apa bedanya antara khabar dengan ilmu, dan antara amr serta nahy dengan iradah (kehendak)? Karena khabar — tanpa sighat dan lafaz — tidak

lain adalah ilmu yang berdiri pada diri. Begitu pula amr dan nahy — tanpa sighat dan lafaz amr dan nahy — tidak lain adalah iradah yang berdiri pada diri. Apabila ini benar, maka penetapan kalian terhadap kalam nafsi sebagai khabar, amr, dan nahy sesungguhnya hanya kembali kepada dua sifat saja: ilmu dan iradah. Akibatnya, pendapat kalian itu justru berujung pada pengingkaran sifat kalam, karena apa yang kalian tetapkan dari kalam nafsi tidak lain adalah ilmu dan iradah itu sendiri.

Kaum Asy'ariyah menjawab hal itu — sebagaimana diungkapkan oleh Al-Razi — sebagai berikut:

a. Mengenai khabar, mereka berkata bahwa seseorang bisa saja memberi hukum atas sesuatu yang tidak ia yakini dan tidak ia sangka — yakni ia dapat memberitakan suatu berita padahal ia berdusta, sementara ia mengetahui bahwa beritanya itu bertentangan dengan ilmunya. Maka ia telah memberitakan hal yang bertentangan dengan ilmunya. Ini menunjukkan bahwa khabar berbeda dengan ilmu.

b. Mengenai amr dan nahy, mereka berkata: Allah terkadang memerintahkan sesuatu yang tidak Dia kehendaki dan melarang sesuatu yang Dia kehendaki. Allah memerintahkan orang kafir untuk beriman namun tidak menghendakinya secara kauni (kenyataan), dan melarangnya dari kekufuran namun menghendakinya secara kauni. Mereka berkata: ini menunjukkan bahwa amr dan nahy dapat berbeda dari iradah.

Kaum Asy'ariyah kemudian dibantah dalam jawaban mereka sebagai berikut:

a. Sebagian menjawab bahwa khabar kembali kepada ilmu, berdasarkan bahwa sebagian ulama berpendapat tentang kalam

bahwa amr dan nahy itu kembali kepada khabar. Apabila demikian, mengapa khabar itu sendiri tidak dikembalikan kepada ilmu? Namun Syaikhul Islam melemahkan jawaban ini berdasarkan bahwa seseorang menemukan dalam dirinya perbedaan antara thalab (tuntutan) dan khabar.

Kemudian beliau menjawab persoalan tersebut dengan menyatakan bahwa Al-Razi dan kaum Asy'ariyah — meski mereka telah menjawab persoalan perintah dan larangan dengan mengatakan bahwa Allah bisa saja memerintahkan sesuatu yang tidak Dia kehendaki (dan mereka benar dalam hal ini berkaitan dengan kehendak kauniyah) — namun mereka tidak bisa mengatakan bahwa Allah mengabarkan sesuatu yang tidak Dia ketahui, atau yang Dia ketahui kebalikannya. Bahkan, pengetahuan Allah merupakan konsekuensi niscaya dari berita-Nya. Oleh karena itu, Allah memberitahukan tentang Rasul-Nya bahwa ketika Al-Qur'an datang kepadanya, datang pula ilmu. Allah berfirman: **"Maka barangsiapa yang membantahmu tentang hal itu setelah datang ilmu kepadamu"** (Ali Imran: 61), dan berfirman: **"Dan jika kamu mengikuti keinginan mereka setelah ilmu datang kepadamu"** (Al-Baqarah: 120). Hal inilah yang dijadikan dalil oleh para imam untuk mengkafirkan orang yang berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah makhluk, karena Allah memberitahukan bahwa yang datang kepada Rasul-Nya adalah ilmu. Sementara pendapat Mu'tazilah mengharuskan bahwa ilmu Allah pun adalah makhluk.

Adapun klaim bahwa manusia bisa saja menetapkan hukum atau mengabarkan sesuatu yang bertentangan dengan ilmunya — inilah argumen Al-Razi yang telah disebutkan sebelumnya — Syaikhul Islam membantahnya dari beberapa sisi:

Pertama: Kaum Asy'ariyah sendiri telah mengakui kerapuhan argumen tersebut. Mereka berargumen tentang kewajiban sifat Shadiq (benar) bagi Allah dengan menyatakan bahwa kalam nafsani mustahil mengandung dusta, karena ilmu wajib ada pada Allah dan kebodohan mustahil ada pada-Nya. Dalil ini disebutkan oleh seluruh imam mereka, termasuk Al-Razi sendiri — meskipun ia mengatakan bahwa dalil itu hanya membuktikan kebenaran kalam nafsani, bukan kebenaran huruf-huruf yang menunjukkan padanya. Namun jika dibolehkan bahwa seorang yang hidup memiliki hukum nafsani yang tidak ia ketahui, tidak ia yakini, tidak ia sangka, bahkan ia mengetahui kebalikannya — maka tidak bisa lagi dikatakan bahwa hukum nafsani mengharuskan adanya ilmu, atau bahwa ia mustahil bertentangan dengan ilmu sehingga menjadi dusta. Apa yang mereka katakan ini merupakan kontradiksi pada satu hal yang sama, bukan kontradiksi dari sisi konsekuensi logis. Wajah kontradiksinya jelas: ketika mereka ingin mengatakan bahwa berita bisa berbeda dari ilmu, mereka berdalil bahwa manusia bisa saja menetapkan dan mengabarkan sesuatu yang bertentangan dengan ilmunya — yang berarti ia berdusta. Lalu ketika berdalil bahwa Allah Mahabenar, mereka mengatakan bahwa kalam nafsani mustahil mengandung dusta karena ilmu wajib ada pada Allah dan kebodohan mustahil. Ini bertentangan dengan pernyataan sebelumnya bahwa manusia bisa mengabarkan sesuatu yang bertentangan dengan ilmunya. Dan ketika diketahui bahwa inti persoalan berkaitan dengan berita Allah dan ilmu-Nya, bukan berita manusia dan ilmunya, tampak jelaslah kontradiksi mereka. Kenyataan bahwa hal itu bisa terjadi pada manusia tidak memberi mereka manfaat apa pun, karena mereka hanya menggunakannya sebagai sarana untuk menetapkan keabsahan perbedaan antara berita dan ilmu dalam konteks Allah

— padahal mereka sendiri berpendapat bahwa berita Allah tidak mungkin bertentangan dengan ilmu-Nya.

Kedua: Kontradiksi mereka juga tampak dalam persoalan iman. Mereka berpendapat — sebagaimana dikatakan Al-Juwaini — *"bahwa hakikat iman adalah tashdiq (pembenaran) kepada Allah. Maka orang yang beriman kepada Allah adalah orang yang membenarkan-Nya. Lalu tashdiq yang sesungguhnya adalah kalam nafs, dan kalam nafs tidak ada kecuali disertai ilmu, karena kami telah menjelaskan bahwa kalam nafs terjadi sesuai dengan keyakinan."* Syaikhul Islam menjelaskan kontradiksi mereka dengan berkata: "Ini adalah penegasan bahwa iman dan tashdiq tidak mungkin ada tanpa ilmu, dan tidak mungkin bertentangan dengan keyakinan. Hal ini bertentangan dengan apa yang mereka tetapkan mengenai kalam nafs dan klaim mereka bahwa ia berbeda dari ilmu." Perlu dicatat di sini bahwa Al-Juwaini secara tegas menyatakan bahwa tashdiq — yang hakiki — adalah kalam nafs, lalu menegaskan bahwa kalam nafs tidak ada kecuali disertai ilmu. Ini bertentangan sepenuhnya dengan apa yang mereka kemukakan tentang kalam nafsani.

Sebagian Asy'ariyah memiliki kontradiksi lain dalam persoalan iman. Abu Ishaq secara tegas menyatakan bahwa iman adalah tashdiq, dan hal itu tidak terwujud kecuali dengan ma'rifah dan ikrar. Karena sudah dimaklumi bahwa ikrar hanya terjadi dengan lisan, maka ini bertentangan dengan klaim mereka bahwa kalam tidak lain adalah sesuatu yang berdiri di dalam jiwa semata.

Ketiga: Klaim mereka — tentang perbedaan antara berita dan ilmu — bahwa manusia bisa mengabarkan sesuatu yang bertentangan dengan ilmunya dan itu adalah dusta, "merobohkan pondasi pembuktian mereka atas kebenaran kalam nafsani yang

berdiri pada Dzat Allah. Dan jika hal itu rusak, maka tidak bermanfaat bagi mereka menetapkan kalam bagi Allah yang mungkin benar atau mungkin dusta. Bahkan tidak bermanfaat pula menetapkan kalam yang mereka ketahui keberadaannya hanya dalam bentuk yang dusta. Sebab mereka tidak menetapkan berita nafsani kecuali dengan mengandaikan berita yang dusta. Dengan demikian, satu-satunya berita nafsani yang mereka ketahui keberadaannya adalah yang bersifat dusta. Jika mereka menetapkan hal itu bagi Allah, itu adalah kekufuran yang batil dan bertentangan dengan tujuan mereka serta bertentangan dengan ijmak seluruh makhluk, karena tidak seorang pun menetapkan bagi Allah suatu kalam yang melekat pada Dzat-Nya namun bersifat dusta. Dan jika mereka tidak menetapkan hal itu, maka mereka tidak memiliki jalan sama sekali untuk menetapkan berita nafsani, karena kita pun saat itu tidak mengetahui adanya makna nafsani yang benar — selain ilmu dan sejenisnya — baik secara nyata maupun gaib."

Keempat: Allah berfirman: **"Mereka sebenarnya bukan mendustakan engkau, tetapi orang-orang zalim itu mengingkari ayat-ayat Allah"** (Al-An'am: 33). "Allah menafikan pendustaan dari mereka dan menetapkan pengingkaran. Sudah dimaklumi bahwa pendustaan dengan lisan tidaklah dinafikan dari mereka. Maka diketahuilah bahwa yang dinafikan adalah pendustaan hati. Andaikan orang yang menentang dan mengingkari sementara ilmunya ada — dalam dirinya berdiri berita nafsani — niscaya mereka disebut mendustakan dengan hati mereka. Namun karena pendustaan hati dinafikan dari mereka, diketahuilah bahwa pengingkaran — yang merupakan salah satu bentuk dusta, dan pendustaan terhadap kebenaran yang diketahui — bukanlah dusta

dalam jiwa dan bukan pula pendustaan di dalamnya. Hal ini mengharuskan bahwa orang yang mengetahui sesuatu tidak mendustakannya dan tidak mengabarkan dalam dirinya sesuatu yang bertentangan dengan ilmunya." Terdapat sanggahan terhadap argumen ini yang telah dijawab oleh Syaikhul Islam.

Syaikhul Islam juga memiliki diskusi-diskusi dan sisi-sisi lain dalam bantahannya. Dengan sisi-sisi ini, jelaslah bahwa klaim kaum Asy'ariyah bahwa berita berbeda dari ilmu adalah tidak benar dalam konteks Allah. Dan jika hal ini telah terbukti, maka jelaslah bahwa penetapan mereka atas kalam nafsani tidak lain dari sifat ilmu itu sendiri. Lalu di mana sifat kalam yang mereka tetapkan sebagai sesuatu yang berbeda dari sifat ilmu?

B. Adapun berkaitan dengan pendapat mereka tentang perbedaan antara perintah dan larangan dengan kehendak — bahwa Allah bisa saja memerintahkan sesuatu yang tidak Dia kehendaki — Syaikhul Islam menjawabnya dengan beberapa jawaban:

Pertama: Beliau berargumen dengan kehendak terhadap segala yang terjadi (iradat al-ka'inat). Ini adalah kehendak yang mencakup semua yang ada dan tidak berlaku bagi yang tidak ada — yaitu kehendak kauniyah qadariyah. Kehendak ini bukanlah kehendak yang dimaksud oleh perintah dan larangan, karena kehendak dalam konteks perintah dan larangan mengharuskan adanya kecintaan dan keridhaan. Dalil-dalil nash pun membedakan antara dua kehendak ini. Kehendak kauniyah seperti firman Allah: **"Barangsiapa dikehendaki Allah untuk mendapat petunjuk, niscaya Dia lapangkan dadanya untuk menerima Islam. Dan**

barangsiapa dikehendaki-Nya menjadi sesat, niscaya Dia jadikan dadanya sempit dan sesak, seakan-akan dia sedang mendaki ke langit" (Al-An'am: 125). Sedangkan kehendak yang kedua seperti firman Allah: **"Allah tidak ingin menjadikan bagimu kesempitan, tetapi Dia hendak membersihkan kamu dan menyempurnakan nikmat-Nya bagimu, agar kamu bersyukur"** (Al-Maidah: 6), dan masih banyak lagi contoh lainnya.

Kedua: Argumen Al-Razi dengan kehendak terhadap segala yang terjadi — yaitu kehendak kauniyah — dan bahwa Allah bisa saja memerintahkan sesuatu yang tidak Dia kehendaki, tertolak oleh kenyataan bahwa larangan mengharuskan adanya kebencian terhadap apa yang dilarang, sebagaimana perintah mengharuskan adanya kecintaan terhadap apa yang diperintahkan. Dan yang dibenci tidak bisa disebut dikehendaki secara syar'i. Sesuatu yang dilarang, ketika terjadi, mengandung dua aspek: pertama, ia dikehendaki dengan kehendak kauniyah yang menyeluruh; kedua, ia tidak dikehendaki dengan kehendak diniyah, bahkan ia dibenci. Dengan demikian, kehendak yang dinafikan dari yang dibenci dan terjadi berbeda dari kehendak yang melekat padanya. Setiap yang dilarang, meskipun dikehendaki secara kauny, tetaplah dibenci, dan kebencian melekat padanya. Maka jawaban Al-Razi bahwa kehendak kauniyah mencakup apa yang dilarang tertolak oleh kenyataan bahwa apa yang dilarang di dalamnya adalah dibenci, sehingga kebencian menyertai larangan meskipun sesuatu itu dikehendaki secara kauny. Hal ini melemahkan argumennya bahwa Allah bisa saja melarang sesuatu yang Dia kehendaki. Al-Razi menjawab dengan berkata: kami tidak menerima bahwa hal itu dibenci, melainkan hanya dilarang. Namun jawaban ini bertentangan dengan ijmak kaum muslimin, bahkan dengan apa

yang diketahui secara pasti dari agama ini. Allah berfirman: **"Semua itu kejahatannya sangat dibenci di sisi Tuhanmu"** (Al-Isra': 38).

Ketiga: Ketika Al-Razi diminta menjelaskan perbedaan antara thalab (tuntutan) dan iradah (kehendak), ia menyebutkan dua sisi yang lemah, yang disebutkan dan didiskusikan oleh Syaikhul Islam. Meskipun demikian, Syaikhul Islam menyatakan bahwa pemisahan kaum Asy'ariyah antara berita dan ilmu tidak memiliki dalil yang sahih sama sekali — berbeda dengan pemisahan mereka antara perintah dan larangan di satu sisi dengan kehendak di sisi lain, yakni bahwa Allah bisa saja memerintahkan sesuatu yang tidak Dia kehendaki — meski argumen ini pun mengandung kelemahan yang telah dijelaskan sebelumnya.

Dengan pembahasan dan diskusi mengenai dalil-dalil kaum Asy'ariyah tentang kalam nafsani di atas, serta bantahan yang menyatakan bahwa tidak ada perbedaan antara berita dan ilmu, maupun antara perintah dan larangan dengan kehendak — selama mereka membatasi kalam hanya pada apa yang berdiri di dalam jiwa semata — maka sifat ilmu dan sifat kehendak dapat menggantikan posisi kalam nafsani tersebut.

Ketiga: Bantahan terhadap pendapat mereka tentang qadamnya kalam dan bahwa Allah tidak berbicara dengan kehendak-Nya

Hal ini dibangun — sebagaimana telah dijelaskan — di atas penolakan mereka terhadap berdirimya sifat-sifat ikhtiyariyah pada Allah. Mereka berpendapat bahwa kalam Allah adalah qadim

(azali) dan melarang dikatakan bahwa Allah berbicara kapan saja Dia kehendaki. Padahal mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah adalah bahwa Allah senantiasa berbicara jika Dia kehendaki, dan bahwa kalam Allah kepada Adam, kepada Musa, ataupun kepada para malaikat, masing-masing terjadi pada waktunya sendiri — yakni pada saat Dia berbicara dan memanggil mereka. Artinya, Allah tidak memanggil Musa sebelum Musa diciptakan dan datang ke sisi pohon itu, meskipun sifat kalam itu sendiri bersifat azali. Ahlus Sunnah membangun mazhab mereka di atas dua premis:

- Pertama, bahwa perkara-perkara ikhtiyariyah (yang berkaitan dengan kehendak) berdiri pada Dzat Allah.
- Kedua, bahwa kalam Allah tidak memiliki batas, sebagaimana firman-Nya: **"Katakanlah, 'Seandainya lautan menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum kalimat-kalimat Tuhanku habis, meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu pula'"** (Al-Kahfi: 109), dan firman-Nya: **"Dan seandainya pohon-pohon di bumi menjadi pena dan lautan menjadi tinta, ditambah lagi tujuh lautan sesudahnya, niscaya tidak akan habis-habisnya kalimat Allah"** (Luqman: 27).

Para ulama salaf — untuk menjelaskan mazhab mereka dan membedakannya dari mazhab Kullabiyah, Asy'ariyah, dan pengikut mereka — menyatakan bahwa Allah disifati dengan diam (sukut), dan bahwa jika Dia kehendaki Dia berbicara, dan jika Dia kehendaki Dia diam. Di antara peristiwa paling terkenal dalam hal ini adalah kisah Ibnu Khuzaimah dengan kaum Kullabiyah — yang di antara murid-muridnya ada yang menganut mazhab tersebut. Kisah ini diceritakan oleh Al-Hakim dalam Tarikh Naisabur, dan dinukil serta

dikomentari oleh Syaikhul Islam. Abu Ismail Al-Anshari pun mengisyaratkan kisah ini dalam kitab manaqib Ahmad bin Hanbal, dan di antaranya ia berkata: *"Datanglah sekelompok orang yang berkata: Allah tidak berbicara lagi setelah Dia berbicara, sehingga kalam-Nya menjadi hadits (baru)."* Kemudian setelah menyebutkan sikap Abu Bakar bin Khuzaimah terhadap mereka, ia berkata: *"Maka sang imam Abu Bakar itu pun bangkit menghadapi fitnah tersebut, tak henti-hentinya ia berteriak mengecamnya, menyusun bantahan-bantahan daripadanya, bagaikan seorang penyeru yang memperingatkan bahaya, hingga termaktub dalam kitab-kitab, tertanam dalam hati, diajarkan di sekolah-sekolah, dan dikumandangkan di mihrab-mihrab: bahwa Allah adalah Mutakallim (Yang Berbicara), jika Dia kehendaki Dia berbicara dan jika Dia kehendaki Dia diam. Semoga Allah membalas imam itu dan para pemuda tersebut dengan kebaikan atas pembelaan mereka terhadap agama-Nya dan pengagungan mereka terhadap Nabi-Nya."*

Perlu dicatat adanya penegasan dengan redaksi-redaksi yang jelas dalam menyelisihi mazhab Kullabiyah dan Asy'ariyah. Di antaranya adalah ucapan Ibnu Khuzaimah — sebagaimana dalam kisahnya dengan kaum Kullabiyah —: *"Yang aku yakini adalah bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah, wahyu-Nya, dan tanzi-Nya, bukan makhluk. Barangsiapa berkata bahwa Al-Qur'an — atau sesuatu darinya — atau dari wahyu dan tanzil-Nya adalah makhluk, atau berkata bahwa Allah tidak lagi berbicara setelah Dia berbicara di zaman azali... maka ia menurutku adalah seorang Jahmi yang harus diminta bertobat; jika ia bertobat, maka selamat; jika tidak, maka dipenggal lehernya."*

Diriwayatkan pula dari Ibnu Khuzaimah bahwa ia berkata: *"Sebagian dari orang-orang bodoh yang bermunculan di zaman kita*

ini mengklaim bahwa Allah tidak mengulang kalam. Mereka tidak memahami Kitabullah..."

Oleh karena itu, karena mazhab Asy'ariyah menolak berdirinya sifat-sifat ikhtiyariyah pada Allah dengan alasan menolak hulul al-hawadits (bertempatnya hal-hal baru pada Allah), mereka pun melarang untuk dikatakan bahwa Allah berbicara kapan Dia kehendaki dengan kalam yang berdiri pada-Nya, dan bahwa Dia berbicara satu hal setelah hal lain. Syaikhul Islam menjawab mereka dengan berkata: "Kami bertanya: siapakah dari ulama salaf dan para imam yang mengingkari hal ini sebelum kalian? Sementara teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah mengandung hal tersebut, ditambah akal yang jernih, dan ini pun merupakan pendapat yang lazim bagi semua golongan."

Adapun teks-teks yang menunjukkan penetapan sifat kalam bagi Allah — sesuai dengan mazhab salaf — sangatlah banyak, bahkan di dalamnya terdapat pula sifat diam (sukut) yang disandarkan kepada Allah. Di antara dalil-dalil tersebut adalah:

1. Firman Allah: **"Maka ketika dia tiba di sana, dia dipanggil, 'Telah diberkahi orang yang ada di dekat api dan orang-orang di sekelilingnya. Dan Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam'"** (An-Naml: 8), dan firman-Nya: **"Maka ketika dia tiba di sana, dia dipanggil dari pinggir lembah yang kanan di tempat yang diberkahi dari sebatang pohon, 'Wahai Musa! Sesungguhnya Aku adalah Allah, Tuhan semesta alam'"** (Al-Qashash: 30), dan firman-Nya: **"Sudahkah sampai kepadamu kisah Musa? Ketika Tuhannya memanggilnya di lembah Thuwa yang suci"** (An-Nazi'at: 15-16), dan firman-Nya: **"Maka ketika dia tiba di sana, dia dipanggil, 'Wahai Musa!'"** (Thaha: 11). Syaikhul Islam mengomentari teks-teks ini: "Dalam hal ini terdapat dalil bahwa dia dipanggil pada saat itu, dan

tidak dipanggil sebelumnya, karena teks-teks itu mengandung makna zharaf (keterangan waktu)."

2. Di antaranya juga firman Allah: **"Dan ingatlah pada hari Dia memanggil mereka, lalu Dia berfirman, 'Apakah jawaban yang kamu berikan kepada para rasul?'"** (Al-Qashash: 65), dan **"Dan ingatlah pada hari Dia memanggil mereka, lalu Dia berfirman, 'Di manakah sekutu-sekutu-Ku yang dahulu kamu anggap?'"** (Al-Qashash: 74). "Sesungguhnya panggilan itu dikaitkan dengan zharaf (keterangan waktu) yang terbatas, sehingga menunjukkan bahwa panggilan itu terjadi pada saat itu dan bukan pada waktu yang lain. Menjadikan zharaf sebagai batas waktu panggilan berarti panggilan itu tidak terdengar kecuali pada waktu tersebut."

3. "Serupa dengan ini adalah firman Allah: **'Dan ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, "Aku hendak menjadikan khalifah di bumi"'** (Al-Baqarah: 30), dan firman-Nya: **'Dan ingatlah ketika Kami berfirman kepada para malaikat, "Sujudlah kamu kepada Adam"'** (Al-Baqarah: 34), dan yang semisalnya — yang mengandung pengikatan sebagian perkataan Tuhan dengan waktu tertentu. Kaum Kullabiyah dan yang mengikuti mereka dari pengikut empat mazhab berpendapat bahwa Allah tidak berbicara dengan kehendak dan kemampuan-Nya; bahkan kalam tertentu melekat pada Dzat-Nya sebagaimana hidupnya melekat pada Dzat-Nya." Teks-teks ini jelas menolak pendapat mereka, karena jika teks-teks itu menunjukkan bahwa Allah berbicara dengan kalam yang disebutkan pada waktu tersebut, bagaimana bisa dikatakan bahwa kalam itu bersifat azali abadi? Dan apakah mungkin dikatakan bahwa Allah senantiasa dan akan terus berkata: **"Wahai Musa! Sesungguhnya Aku adalah**

Allah", "**Sujudlah kepada Adam**", "**Wahai Nuh! Turunlah dengan selamat sejahtera dan dengan keberkahan dari Kami**" (Hud: 48)?

4. Adapun hadits-hadits dalam hal ini sangatlah banyak. Di antaranya sabda Nabi shallallahu alaihi wa sallam setelah beliau mengimami shalat Subuh di Hudaibiyah: *"Tahukah kalian apa yang difirmankan Tuhan kalian tadi malam? Mereka menjawab: Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui. Beliau bersabda: Pagi ini di antara hamba-hamba-Ku ada yang beriman kepada-Ku dan ada yang kafir..."* Dan hadits: *"Apabila Allah memutuskan suatu perkara di langit, para malaikat mengepakkan sayap-sayap mereka karena tunduk kepada firman-Nya, seperti suara rantai yang digerakkan di atas batu yang licin. Apabila ketakutan telah lenyap dari hati mereka, mereka berkata: Apa yang difirmankan Tuhanmu? Mereka menjawab kepada yang bertanya: Yang benar. Dan Dialah Yang Maha Tinggi lagi Maha Besar..."* Dan dalam redaksi lain yang lebih tegas: *"Apabila Dia berbicara dengan wahyu, penghuni langit mendengar seperti suara rantai yang diseret di atas batu yang keras..."*

Lalu bagaimana mereka menafsirkan teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah semacam ini dengan mengatakan bahwa yang dimaksud dengan kalam Allah kepada mereka adalah diciptakannya persepsi yang dengannya mereka mendengar kalam yang qadim? Tidak diragukan bahwa itu adalah ta'wil dan penyimpangan terhadap teks-teks, sebagaimana ta'wil terhadap sifat-sifat lain yang dilakukan oleh kaum nafat dan yang sependapat dengan mereka.

5. Adapun hadits-hadits yang menyebutkan diam (sukut), di antaranya hadits: *"Apa yang dihalalkan Allah dalam Kitab-Nya adalah halal, apa yang diharamkan adalah haram, dan apa yang Dia diamkan maka itu adalah ampunan..."* Dan hadits: *"Sesungguhnya*

Allah telah mewajibkan kewajiban-kewajiban maka janganlah kalian menyia-nyiakannya, dan telah menetapkan batasan-batasan maka janganlah kalian melanggarnya, dan telah mengharamkan sesuatu maka janganlah kalian melanggarnya, dan telah mendiamkan sesuatu sebagai rahmat bagi kalian bukan karena lupa, maka janganlah kalian mencari-carinya." Syaikhul Islam mengomentari hadits-hadits ini: "Maka tetaplah dengan Sunnah dan ijmak bahwa Allah disifati dengan diam. Namun diam itu adakalanya dari berbicara, dan adakalanya dari menampakkan dan memberitahukan kalam — sebagaimana disebutkan dalam Shahihain dari Abu Hurairah: 'Wahai Rasulullah, beritahukanlah kepadaku tentang diammu antara takbir dan bacaan, apakah yang engkau ucapkan?' Beliau menjawab: 'Aku mengucapkan: Ya Allah, jauhkanlah antara aku dan kesalahan-kesalahanku sebagaimana Engkau menjauhkan antara Timur dan Barat...'* hingga akhir hadits. Beliau mengabarkan bahwa dirinya sedang diam, lalu ditanya apa yang ia ucapkan, maka beliau mengabarkan bahwa ia mengucapkan sesuatu saat diamnya, yakni diamnya dari kerasnya suara dan pengumuman.

Namun dua makna diam yang dikenal ini tidak bisa berlaku bagi pendapat orang yang mengatakan bahwa Allah berbicara sebagaimana Dia mengetahui — tidak berbicara kepada hamba-hamba-Nya dengan sesuatu pun — melainkan hanya menciptakan persepsi bagi mereka agar mereka mendengar kalam qadim-Nya, baik dikatakan bahwa kalam itu adalah makna murni atau makna beserta huruf, sebagaimana pendapat Ibnu Kullab dan Al-Asy'ari serta yang mengikuti mereka dari kalangan fuqaha, ahli hadits, dan sufi dari Hanabilah maupun selain mereka. Mereka ini adakalanya melarang sifat diam — yang merupakan pendapat mereka yang

masyhur — atau menggunakan lafaznya namun menafsirkannya dengan tidak diciptakannya persepsi bagi makhluk sehingga mereka mendengar kalam qadim. Teks-teks pun membungkam mereka, seperti sabda Nabi: 'Apabila Allah berbicara dengan wahyu...' Allah membedakan antara wahyu dan kalam-Nya sebagaimana dalam firman-Nya: **"Dan tidak ada bagi seorang manusia pun bahwa Allah akan berbicara kepadanya kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan"** (Asy-Syura: 51), dan lain-lainnya. Demikian pula kalam-Nya kepada hamba-hamba-Nya di hari kiamat, dan teks-teks lainnya — semuanya menunjukkan terbarunya kalam dari sisi-Nya.

Sebagian ulama Hanabilah — seperti Qadhi Abu Ya'la dan Ibnu Az-Zaghuni — mencoba menafsirkan ucapan Imam Ahmad "Allah senantiasa berbicara jika Dia kehendaki" dengan cara yang sesuai dengan mazhab Kullabi mereka. Syaikhul Islam telah mendiskusikan persoalan ini dan menjelaskan kesalahan mereka dalam menafsirkan ucapan Imam Ahmad, dengan menunjukkan bahwa penafsiran mereka — dan penafsiran selain mereka — tentang diam sebagai "tidak diciptakannya persepsi bagi selain-Nya" adalah sesuatu yang tidak masuk akal.

Jumhur Asy'ariyah melarang penisbatan sifat diam kepada Allah dan menjadikan hal itu sebagai salah satu argumen mereka atas pendapat mereka tentang qadamnya kalam Allah. Mereka memiliki dua argumen dalam hal ini:

Argumen pertama: Jika kalam tidak bersifat qadim, maka pada zaman azali Allah harus disifati dengan salah satu lawannya — baik diam maupun bisu. Jika salah satu dari keduanya bersifat qadim, maka ia tidak mungkin hilang dan tidak mungkin Allah

menjadi mutakallim di masa yang akan datang. Namun karena telah terbukti bahwa Allah adalah mutakallim di masa yang lampau (azali), maka terbukti pula bahwa Dia senantiasa mutakallim. Selain itu, bisu adalah suatu cacat yang Allah Maha Suci darinya.

Argumen kedua: Jika kalam itu makhluk, maka ia diciptakan entah di dalam Dzat Allah, atau di luar-Nya, atau berdiri dengan sendirinya. Yang pertama mustahil karena mengharuskan Allah menjadi tempat bagi hal-hal baru (hawadits). Yang kedua batil karena mengharuskan kalam itu menjadi kalam bagi tempat yang ditempatinya. Yang ketiga batil karena kalam adalah sifat dan sifat tidak berdiri dengan sendirinya. Karena ketiga kemungkinan itu telah gugur, maka dipastikan bahwa kalam Allah bersifat qadim.

Argumen kedua inilah yang merupakan argumen masyhur yang mereka jadikan landasan mazhab mereka tentang kalam Allah dan tentang sifat-sifat ikhtiyariyah, yaitu persoalan hulul al-hawadits yang mereka tolak.

Kedua argumen ini merupakan bagian dari hujah-hujah lama kaum Asy'ariyah yang lahir di tangan Al-Asy'ari. Kemudian argumen-argumen tersebut dilanjutkan oleh para pengikutnya sesudah beliau.

Syaikhul Islam telah membahas kedua argumen ini secara rinci dan gamblang. Beliau menjelaskan sisi kebenaran yang terkandung di dalamnya, yaitu penunjukannya atas penetapan sifat kalam bagi Allah dan keabadian jenisnya, serta sisi kebatilan yang ada di dalamnya, yaitu klaim bahwa keduanya menunjukkan bahwa Allah tidak berbicara dengan kehendak dan kemampuan-Nya. Pembahasan Syaikhul Islam mengenai hal ini panjang dan penting, dan dapat diringkas sebagai berikut:

A. Argumen Pertama Asy'ariyah — yaitu bahwa lawan dari kalam adalah bisu dan diam, dan bahwa sesuatu yang dapat menerima sesuatu tidak akan kosong darinya maupun dari lawannya — maka dapat dikatakan tentangnya sebagai berikut:

1. Bahwa para pengikut mereka yang belakangan, seperti Al-Razi dan Al-Amidi, telah menyelisihi mereka dalam hal ini.

2. Bahwa kaidah umum yang mereka sebutkan — yaitu "sesuatu yang dapat menerima sesuatu tidak akan kosong darinya maupun dari lawannya" — adalah batil. Sebab kaidah ini hanya boleh diklaim berlaku khusus bagi Allah saja. Adapun makhluk, apabila ia dapat menerima sesuatu, maka keberadaan penerimaan itu berasal dari selainnya, yaitu Allah Subhanahu wa Ta'ala. Penciptaan Allah atas penerimaan itu tidak mesti bersamaan dengan yang menerimanya, bahkan boleh jadi bergantung pada syarat-syarat yang Allah ciptakan dan penghalang-penghalang yang Allah singkirkan. Maka keberadaan penerimaan di sini bukan berasal dari makhluk itu sendiri, sehingga zatnya saja tidak cukup untuk itu. Adapun Tuhan Yang Maha Tinggi, maka tidak ada satu pun dari sifat dan perbuatan-Nya yang bergantung pada selain-Nya, bahkan Dia adalah Al-Ahad Al-Shamad yang tidak membutuhkan apa pun selain-Nya.

Beliau menjelaskan hal ini berkaitan dengan Allah dan berkata: "Peneguhan hujah ini ialah dengan mengatakan: bahwa Tuhan Yang Maha Tinggi apabila dapat menerima penisbatan sesuatu kepada-Nya, maka Dia tidak kosong darinya maupun dari lawannya. Atau dapat dikatakan: apabila Dia dapat menerima penisbatan sifat kesempurnaan, maka keberadaan sifat itu bagi-Nya adalah kemestian, karena apa yang dapat diterima oleh Tuhan tidak bergantung keberadaannya bagi-Nya kepada selain-Nya.

Sebab selain-Nya tidak dapat menjadikan-Nya bersifat atau berbuat, melainkan zat-Nya sendirilah yang mengharuskan apa yang dapat Dia terima."

Apabila hujah ini telah ditetapkan, maka ia menunjukkan atas keabadian sifat kalam dan bahwa Allah senantiasa berbicara. Bahkan ia menunjukkan atas keabadian semua sifat-Nya, dan bahwa zat-Nya mengharuskan semua sifat kesempurnaan — yang tidak mengandung kekurangan dari segi mana pun — termasuk di antaranya sifat kalam, karena yang berbicara lebih sempurna daripada yang tidak berbicara.

Syaikhul Islam menegaskan hujah ini sesuai dengan mazhab salaf, beliau berkata: "Dikatakan: apakah Dia mampu berbicara atau tidak? Jika tidak mampu, maka Dia adalah bisu. Jika mampu namun tidak berbicara, maka Dia adalah pendiam." Kemudian beliau menjelaskan bahwa kaum Kullabiyah tidak dapat berdalil dengan hujah ini karena menurut mereka kalam bukanlah sesuatu yang terkait dengan kemampuan. Lalu beliau menyempurnakan hujah itu dengan berkata: "Tetapi apakah yang ditunjukkannya adalah keabadian kalam tertentu tanpa kemampuan dan kehendak-Nya? Ataukah yang ditunjukkannya adalah bahwa Dia senantiasa berbicara dengan kehendak dan kemampuan-Nya? Yang pertama adalah pendapat Kullabiyah, dan yang kedua adalah pendapat salaf, para imam, ahlul hadits, dan ahlus sunnah. Maka dikatakan: yang ditunjukkan olehnya adalah makna yang kedua, bukan yang pertama. Karena menetapkan kalam yang berdiri pada zat pembicara tanpa kehendak dan kemampuan-Nya adalah sesuatu yang tidak dapat dipahami akal maupun diketahui. Dan menghukumi sesuatu adalah cabang dari membayangkannya. Maka dikatakan kepada yang berdalil dengannya: tidak engkau,

tidak pula seorang pun dari orang-orang berakal, dapat membayangkan kalam yang berdiri pada zat pembicara tanpa kehendak dan kemampuan-Nya. Maka bagaimana engkau menetapkan dengan dalil yang rasional sesuatu yang tidak dapat dipahami akal?"

Dengan ini, hujah tersebut menjadi bukti atas penetapan sifat kalam bagi Allah dan keabadian jenisnya, serta bahwa Allah berbicara apabila Dia menghendaki, kapan pun Dia menghendaki, berbeda dengan pandangan Asy'ariyah.

3. Bahwa klaim "seandainya Dia tidak bersifat kalam maka Dia bersifat bisu atau diam" hanya dapat dipahami akal dalam konteks kalam dengan huruf dan suara. Sebab makhluk hidup apabila kehilangan itu semua maka ia tidak berbicara: bisa jadi ia mampu berbicara namun tidak berbicara, maka ia diam; atau tidak mampu berbicara, maka ia bisu. Adapun apa yang mereka klaim sebagai "kalam nafsi," maka akal tidak dapat memahami bahwa siapa yang kosong darinya adalah pendiam atau bisu. Sehingga sekalipun kalam nafsi itu terbukti, ia tidak menunjukkan bahwa yang kosong darinya mesti diam atau bisu. Dan apabila kalam nafsi yang mereka klaim itu tidak dapat dibayangkan, maka diam dan bisu pun hanya dapat dibayangkan apabila kalam itu sendiri dapat dibayangkan. Kaum ini — dalam masalah kalam — menyerupai kaum Nasrani dalam masalah kalimat (logos).

4. Bahwa kaum Mu'tazilah telah membantah mereka dalam hal ini dan mereka tidak mampu memberikan jawaban yang benar. Kaum Mu'tazilah berkata kepada Kullabiyah dan Asy'ariyah: pendapat tentang kalam sama dengan pendapat tentang perbuatan. Sebab apabila kita — kita dan kalian — telah sepakat bahwa Allah pada azali tidak berbuat, kemudian Dia menjadi

berbuat, dan kita tidak mengatakan — baik kita maupun kalian — bahwa Dia dahulunya lemah atau diam, maka sebagaimana tidak lazim dari ketiadaan perbuatan-Nya pada azali bahwa Dia disifati dengan lawannya berupa kelemahan dan diam, demikian pula hal yang sama dikatakan tentang sifat kalam: apabila dikatakan Dia tidak berbicara — menurut mazhab Mu'tazilah — maka Dia tidak disifati dengan lawan kalam, yaitu diam atau bisu.

Bantahan Asy'ariyah terhadap Mu'tazilah dalam hal ini adalah bantahan yang lemah. Itulah sebabnya sebagian mutakhirin Asy'ariyah seperti Al-Juwaini berpaling kepada argumen yang kedua.

Adapun kaum salaf, maka mereka tidak terbebani oleh keberatan Mu'tazilah, karena mereka mengatakan kalam seperti perbuatan, dan bahwa Allah senantiasa menciptakan dan berbuat sebagaimana Dia senantiasa berbicara, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya dalam masalah peristiwa-peristiwa yang tidak ada awalnya.

B. Adapun Argumen Kedua Asy'ariyah — yaitu bahwa seandainya kalam itu makhluk, maka penciptaannya bisa saja dalam diri-Nya, atau dalam selain-Nya, atau tidak pada suatu tempat. Yang pertama mengharuskan bahwa Dia menjadi tempat bagi sesuatu yang baru (hawadits), dan itu batil. Yang kedua mengharuskan bahwa kalam itu menjadi sifat bagi tempat tersebut, dan itu pun batil. Yang ketiga tidak mungkin karena sifat tidak dapat berdiri sendiri — maka Syaikhul Islam menjelaskan bahwa hujah ini pun benar, namun ia menunjukkan kebenaran

mazhab salaf dan kebatilan mazhab Kullabiyah, Asy'ariyah, dan Mu'tazilah.

Adapun kebatilan mazhab Mu'tazilah jelas dari sisi bahwa seandainya Allah menciptakan kalam pada suatu tempat, maka kalam itu menjadi sifat bagi tempat tersebut. Namun Asy'ariyah sendiri tidak konsisten dalam hal ini, karena mereka tidak memberlakukannya secara menyeluruh, sehingga kaum Mu'tazilah dapat menyerang mereka dengan mengatakan: kalian mensifati Allah sebagai Pencipta, Pemberi rezeki, Yang menghidupkan, Yang mematikan, Yang Adil, Yang Berbuat baik — tanpa ada satu pun dari makna-makna ini yang berdiri pada diri-Nya, melainkan berdiri pada selain-Nya. Sebab kaum Asy'ariyah — sebagaimana telah dijelaskan dalam masalah hulul hawadits — berpendapat bahwa al-khalq adalah al-makhluq (penciptaan adalah ciptaan). Maka bagaimana mereka bisa mengatakan bahwa Allah disifati sebagai Pencipta dan Pemberi rezeki tanpa sifat apapun yang berdiri pada Allah, sementara yang dimaksud hanyalah apa yang Allah ciptakan berupa penciptaan dan pemberian rezeki, namun mereka tidak mengatakan bahwa Allah berbicara tanpa sifat kalam yang berdiri pada-Nya sementara yang dimaksud adalah kalam yang diciptakan-Nya pada selain-Nya? Mengapa mereka tidak menjadikan yang satu seperti yang lainnya? Asy'ariyah tidak memiliki jawaban yang benar atas keberatan ini, dan ini adalah salah satu dari sekian banyak kontradiksi yang bertebaran dalam mazhab Asy'ariyah.

Adapun ahlus sunnah dan salaf, maka menurut mereka perbuatan berbeda dengan yang diperbuat. Mereka mengatakan bahwa perbuatan berdiri pada-Nya seperti kalam. Dengan

demikian mereka menjadikan kaidah ini sebagai hujah terhadap kedua kelompok: Mu'tazilah dan Asy'ariyah.

Adapun kemungkinan pertama — yaitu seandainya Allah menciptakan kalam dalam diri-Nya, maka Dia menjadi tempat bagi hawadits — maka ahlus sunnah dan jumhur ulama menolak penamaan setiap yang baru (hadits) sebagai makhluk. Bahkan kalam Allah yang baru sebagaimana firman Allah: **"Tidaklah datang kepada mereka suatu peringatan baru dari Tuhan mereka"** (Al-Anbiya': 2), tidak disebut sebagai makhluk, karena Allah berbicara apabila Dia menghendaki, kapan pun Dia menghendaki, dengan kalam sesudah kalam. Demikian pula apa yang berdiri pada zat-Nya dengan kemampuan dan kehendak-Nya. Maka ada perbedaan antara sifat-sifat ini dengan apa yang terpisah dari-Nya berupa makhluk, karena makhluk memerlukan penciptaan, sedangkan sifat penciptaan, kalam, dan lainnya yang berdiri pada zat-Nya tidak memerlukan penciptaan, melainkan terwujud semata-mata dengan kemampuan dan kehendak-Nya.

Oleh karena itu Syaikhul Islam berpandangan bahwa hujah ini tidak memerlukan kemungkinan ini — yaitu bahwa Dia menciptakannya dalam diri-Nya — melainkan dikatakan: "Seandainya Dia menciptakannya, maka penciptaannya bisa saja dalam suatu tempat sehingga ia menjadi sifat bagi tempat itu, atau berdiri sendiri, dan keduanya tidak mungkin. Tidak perlu disebutkan dalam hujah ini: bisa saja Dia menciptakannya dalam diri-Nya; karena keberadaannya sebagai makhluk mengharuskan adanya penciptaan, dan penciptaan yang berdiri pada-Nya seandainya ia pun makhluk maka ia memerlukan penciptaan lagi, sehingga setiap yang diciptakan adalah makhluk, maka penciptaan itu sendiri adalah makhluk tanpa penciptaan, dan itu

tidak mungkin." Ini berdasarkan prinsip salaf dan jumhur yang tidak menamakan setiap yang baru sebagai makhluk.

Adapun bagi mereka yang menjadikan setiap peristiwa baru sebagai makhluk, maka kemungkinan pertama itu dapat dikedepankan dengan mengatakan: apabila Allah membarukan kalam, maka pembaruan itu bisa saja dalam diri-Nya, atau di luar diri-Nya, atau tidak pada suatu tempat. Kemungkinan kedua dan ketiga tidak mungkin secara mutlak. Tinggal kemungkinan pertama — yaitu kemungkinan bahwa Dia membarukan kalam dalam diri-Nya, yang ditolak Asy'ariyah karena mereka memandang batilnya hulul hawadits, sementara ahlus sunnah membenarkannya karena mereka membolehkan berdirinya sifat-sifat ikhtiyariyah pada Allah, meskipun kelompok-kelompok itu menyebutnya hawadits — dan dengan demikian pembahasannya kembali kepada apa yang telah dirinci sebelumnya dalam masalah "hulul hawadits."

Seandainya mereka berkata — sebagaimana contoh sebelumnya dalam hujah-hujah mereka tentang penolakan hulul hawadits beserta pembahasannya — seandainya mereka berkata di sini: Apakah satu individu dari individu-individu kalam itu kekurangan ataukah kesempurnaan? Jika kekurangan maka tidak mungkin ada, dan jika kesempurnaan maka sebelum adanya adalah kekurangan — maka dikatakan kepada mereka: "Ia adalah kesempurnaan ketika ada, dan kekurangan sebelum ada. Seperti seruan-Nya kepada Musa adalah kesempurnaan ketika Musa datang, dan seandainya Dia memanggilnya sebelum itu niscaya menjadi kekurangan, dan Allah terbebas dari hal itu."

Al-Razi — salah seorang imam Asy'ariyah — mengakui bahwa hulul hawadits adalah konsekuensi yang mesti diterima oleh

semua kelompok. Beliau berkata: "Apakah dapat dipahami akal bahwa Dia menjadi tempat bagi hawadits? Mereka berkata: ini adalah pendapat yang tidak dianut oleh siapa pun kecuali Karramiyah. Dan aku berkata: ini adalah pendapat yang dianut oleh kebanyakan penganut berbagai mazhab. Adapun Asy'ariyah: mereka mengaku melarikan diri dari pendapat ini, namun ia tetap menjadi konsekuensi yang mesti mereka terima dari beberapa segi..." Ketika sampai pada sifat kalam, Al-Razi menjelaskan bahwa tidak ada perbedaan yang dapat dipahami akal antara ilmu dan iradah — dan ini merupakan sanggahan atas masalah kalam nafsi sebagaimana telah lalu — kemudian beliau menjelaskan bahwa mereka yang mengklaim kalam nafsi itu qadim adalah pendapat yang jauh, dan menyebutkan dalil-dalil atas jauhnya pendapat tersebut — yang merupakan dalil-dalil ilzami yang kuat — lalu menyebutkan dalil-dalil orang yang berpendapat tentang keqadimannya dan membantahnya.

Inilah Al-Razi yang mereka anggap sebagai imam dan peneliti terbesar mereka, ternyata mengucapkan sesuatu yang menunjukkan kebatilan mazhab Asy'ariyah dan kebenaran mazhab ahlus sunnah dalam salah satu masalah yang paling penting dan paling agung, yang dengannya mazhab Asy'ariyah membedakan diri dari mazhab lainnya.

Dan apabila Al-Razi kadang-kadang bertentangan dalam bab ini — terkadang menyetujui Asy'ariyah dan terkadang membantah mereka — maka selain Al-Razi seperti Abu Hamid Al-Isfirayini, Abu Muhammad Al-Juwaini — ayah Imamul Haramain — dan lain-lain, mereka menyelisihi Asy'ariyah dan mengatakan bahwa mazhab Syafi'i, Imam Ahmad, dan para ulama berbagai negeri

bertentangan dengan apa yang dipegangi kaum Asy'ariyah dalam masalah kalam Allah.

Keempat: Sanggahan terhadap Asy'ariyah dalam Pendapat Mereka bahwa Kalam Allah adalah Satu Makna

Mereka mengatakan bahwa kalam Allah adalah perintah bagi setiap yang diperintah dan berita tentang setiap yang diberitakan; jika diungkapkan dalam bahasa Arab menjadi Al-Quran, jika diungkapkan dalam bahasa Ibrani menjadi Taurat, dan jika diungkapkan dalam bahasa Suryani menjadi Injil. Mereka juga mengatakan bahwa perintah dan larangan adalah sifat-sifat dari kalam, bukan jenis-jenisnya. Oleh karena itu tidak ada perbedaan antara Al-Quran dan Taurat, tidak pula antara satu ayat dengan ayat lain yang menunjukkan makna berbeda.

Ini adalah salah satu hal paling aneh dalam mazhab Asy'ariyah dan yang paling mengherankan, karena ia bertentangan dengan akal sehat dan kenyataan yang ada pula. Tidak diragukan bahwa para tokoh Asy'ariyah — yang di antara mereka terdapat para imam, hakim, dan ahli fikih — tidak akan menerima pengakuan seperti ini seandainya tidak ada prinsip-prinsip rasional yang telah mereka terima dan yang menguasai pikiran dan leher mereka, sehingga mereka tidak mampu melepaskan diri darinya dan menolaknya. Maka mereka pun menerima pendapat-pendapat yang bertentangan dengan akal, nash, dan fitrah seperti ini, lalu mencari-cari alasan, pembenaran, dan penjelasan yang tidak berguna sama sekali. Karena itu sebagian tokoh mereka mengakui adanya problematika dalam mazhab Asy'ariyah, hingga Al-'Izz bin 'Abdissalam ketika ditanya tentang masalah Al-Quran menjawab:

"Bagaimana akal dapat memahami sesuatu yang satu sekaligus merupakan perintah, larangan, berita, dan pertanyaan?" Lalu Abu Muhammad berkata: "Ini bukan problematika pertama yang muncul dalam mazhab Asy'ari." Dan akan disebutkan contoh-contoh lain, insya Allah Ta'ala.

Pembahasan pendapat Asy'ariyah — dalam klaim mereka bahwa kalam Allah adalah satu makna — sangat jelas, dan sanggahan-sanggahan Syaikhul Islam terhadap mereka dapat diringkas sebagai berikut:

1. Bahwa pendapat ini mereka pegang sendirian, berbeda dari semua kelompok lain sebagaimana disebutkan oleh Al-Razi, baik bagi mereka yang mengatakan — sebagaimana pendapat jumhur mereka — bahwa ia satu makna, maupun bagi mereka yang mengatakan bahwa ia lima makna sebagaimana pendapat sebagian mereka.

Mereka yang mengatakan ia satu makna berpendapat bahwa makna itu adalah makna setiap perintah yang Allah perintahkan, baik perintah kauniyah maupun perintah syar'iyyah, baik perintah yang ada dalam Al-Quran maupun yang ada dalam Taurat. Demikian pula ia adalah makna setiap larangan yang Allah larang, dan makna setiap berita yang Allah kabarkan.

Adapun mereka yang mengatakan ia lima makna berpendapat bahwa satu perintah itu adalah perintah shalat, zakat, haji, perintah Sabtu — yang dikhususkan bagi Yahudi — serta perintah yang nasikh dan yang mansukh, perintah berupa perkataan dan perbuatan, perintah dalam bahasa Arab dan bahasa Ibrani, semuanya adalah satu perintah. Demikian pula larangan dan berita, di mana mereka mengatakan: bahwa apa yang Allah

kabarkan dalam Ayat Kursi, surah Al-Ikhlas, kisah-kisah para nabi dan orang-orang kafir, serta gambaran surga dan neraka, semuanya adalah satu berita.

Syaikhul Islam mengomentari hal ini: "Adalah sudah diketahui bahwa sekadar membayangkan pendapat ini sudah mengharuskan pengetahuan daruri akan kerusakannya, sebagaimana semua orang berakal sepakat atas hal itu. Karena yang paling jelas dari berbagai pengetahuan adalah bahwa perintah bukan berita, bahwa perintah mencela bukan perintah berhaji, dan bahwa berita tentang Allah bukan berita tentang setan yang terkutuk." Tidak diragukan pula bahwa makna Ayat Kursi bukan makna Ayat Dayn, sebagaimana makna-makna **"Katakanlah: Dialah Allah Yang Maha Esa"** (Al-Ikhlas: 1) bukan merupakan makna-makna dari **"Binasalah kedua tangan Abu Lahab dan sesungguhnya dia akan binasa"** (Al-Masad: 1).

Demikian pula bahwa "makna-makna yang Allah kabarkan dalam Al-Quran tentang peristiwa Badar, Uhud, Khandaq, dan semacamnya, tidak diturunkan Allah melalui lisan Musa bin Imran, sebagaimana Allah tidak menurunkan kepada Muhammad pengharaman Sabtu maupun perintah memerangi para penyembah anak sapi. Maka bagaimana kalam Allah bisa menjadi satu makna?" Dan sudah diketahui bahwa apabila Taurat diterjemahkan ke dalam bahasa Arab, ia tidak menjadi Al-Quran, sebagaimana Ayat Kursi bukan merupakan makna Ayat Dayn. Hal ini sangat jelas. Dan perlu dicatat bahwa Asy'ariyah menerima konsekuensi-konsekuensi yang rusak ini dengan mengatakan bahwa kalam Allah adalah satu makna, sehingga mereka tidak membedakan antara Ayat Dayn dan Ayat Kursi, tidak pula antara Al-Quran dan Taurat, bahkan semuanya adalah satu makna yang

tidak dapat dibagi-bagi dan dipartisi, serta Allah tidak berbicara dengan sebagiannya tanpa yang lain kecuali dalam artian Allah menciptakan pemahaman bagi makhluk semata — sebagaimana telah lalu.

Bahkan Syaikhul Islam berpandangan bahwa konsekuensi dari pendapat mereka mengharuskan realitas-realitas yang ada seperti malaikat, jin, surga, dan neraka menjadi satu hal, karena makna-makna kalam mengikuti realitas-realitas yang ada di luar, dan ini adalah konsekuensi yang tidak bisa mereka hindari.

2. Dikatakan kepada Asy'ariyah: Ketika Allah berbicara kepada Musa, apakah Musa memahami seluruh kalam-Nya ataukah sebagiannya? Jika kalian mengatakan seluruhnya, maka Musa telah mengetahui ilmu Allah, dan ini adalah kebatilan terbesar. Jika kalian mengatakan sebagiannya, maka kalam Allah telah terbagi-bagi sementara kalian mengatakan ia tidak dapat dibagi. Dan ini membatalkan pendapat kalian.

Juga, bahwa Allah telah mengistimewakan Musa dengan berbicara langsung kepadanya dibandingkan nabi-nabi lain yang menerima wahyu kepada mereka, sebagaimana Allah membedakan antara at-taklim (pembicaraan langsung) dan al-wahy (wahyu). Ini menunjukkan bahwa kalam bukanlah satu makna, karena dalam hal itu tidak akan ada perbedaan antara taklim yang dikhususkan bagi Musa dan wahyu umum yang diberikan kepada selainnya. Hal ini jelas.

Demikian pula pendapat mereka bahwa Al-Quran adalah ungkapan dari kalam Allah: jika ia ungkapan dari seluruh kalam Allah maka itu batil, dan jika ungkapan dari sebagiannya maka itu membatalkan pendapat kalian sendiri.

3. Mengikat mereka untuk mengatakan tentang sifat-sifat lain apa yang mereka katakan tentang kalam, dan sebaliknya. Sebab apabila boleh menjadikan realitas-realitas yang beragam — seperti Ayat Dayn, Ayat Kursi, kisah Musa, kisah Nuh, perintah shalat, perintah hari Sabtu, larangan zina dan riba, Al-Quran, Taurat, dan Injil — sebagai satu hal, maka konsekuensinya mengharuskan mereka membolehkan bahwa ilmu, kemampuan, kalam, pendengaran, penglihatan, kehidupan, dan kehendak adalah satu sifat, atau mengatakan tentang kalam apa yang mereka katakan tentang sifat-sifat lain, bahwa ilmu berbeda dari kemampuan dan iradah berbeda dari kehidupan, meskipun kesemuanya adalah sifat-sifat yang berdiri pada Allah.

Syaikhul Islam panjang lebar menjelaskan ilzam ini dan menerangkan bahwa Asy'ariyah tidak dapat menghindarinya, serta bahwa para imam mereka pun mengakuinya.

Di antara yang mengakui hal itu adalah Al-Amidi. Setelah menyebutkan keberatan ini — yaitu ilzam tentang sifat-sifat — dan menyebutkan jawaban para pengikut Asy'ariyah atasnya, ia berkomentar tentang jawaban guru-gurunya: "Dan dalam hal itu perlu ditinjau ulang." Kemudian ia berkata: "Yang benar adalah bahwa apa yang mereka kemukakan berupa problematika atas pendapat kesatuan kalam dan kembalinya perbedaan kepada ta'alluqat dan muta'allaqat adalah problematik. Semoga ada pada selainku penyelesaiannya. Karena sulitnya menjawabnya, sebagian pengikut kami berpaling kepada pendapat bahwa kalam Allah yang berdiri pada zat-Nya adalah lima sifat yang berbeda, yaitu perintah, larangan, berita, pertanyaan, dan seruan."

Syaikhul Islam mengomentari perkataan Al-Amidi bahwa pendapat yang menyatakan kalam itu lima, tujuh, sembilan, atau

bilangan lain dari sifat-sifat tidak menghilangkan apa yang telah disebutkan berupa hal-hal yang mengharuskan keberagaman kalam.

Syaikhul Islam memiliki berbagai pembahasan tentang ilzam ini dan penjelasan kontradiksi mereka dari banyak segi. Adapun analogi mereka atas kesatuan kalam dengan kesatuan sang pembicara juga terbantah dari banyak segi pula.

4. Terdapat ilzam lain bagi mereka, yaitu dikatakan kepada mereka apa yang mereka katakan kepada orang yang berpendapat bahwa Al-Quran adalah huruf dan suara yang qadim dan azali, dan bahwa huruf ba' tidak mendahului huruf sin, dan seterusnya. Syaikhul Islam mengutip sebuah nash penting dari Al-Baqillani dari kitabnya An-Naqd di mana beliau membantah pendapat-pendapat tersebut, lalu berkata: "Hal yang sama persis berlaku padamu dalam makna-makna yang engkau tetapkan, yaitu makna yang berdiri pada zat. Karena apa yang kita ketahui secara daruri tentang huruf-huruf, kita pun mengetahui hal yang serupa secara daruri tentang makna-makna. Sebab seorang pembicara di antara kita ketika mengucapkan 'Bismillahirrahmanirrahim', ia secara daruri mengucapkan nama pertama dalam lafaz dan makna sebelum yang kedua. Maka dikatakan tentang makna-makna ini sama seperti apa yang ia katakan tentang huruf-huruf."

Dan Syaikhul Islam dalam Dar'u Ta'arudh memiliki pembahasan lain yang serupa: bahwa barang siapa berpendapat berkumpulnya makna-makna, maka ia terbebani oleh konsekuensi yang sama yang menimpa orang yang berpendapat berkumpulnya huruf-huruf dan tidak berurutan-urutannya.

5. Bahwa nash-nash telah datang dengan kandungan yang menunjukkan kemajemukan kalam (Allah) dan kebatilan pendapat orang yang mengklaim bahwa ia hanyalah satu makna. Di antara nash-nash tersebut adalah:

a. Ayat-ayat yang menyatakan bahwa Allah memiliki banyak kalimat (firman), di antaranya firman Allah Ta'ala: "Dan telah sempurna firman Tuhanmu (Al-Qur'an) sebagai kalimat yang benar dan adil. Tidak ada yang dapat mengubah kalimat-kalimat-Nya" (Al-An'am: 115), **dan firman-Nya: "niscaya habislah lautan itu sebelum habis (dituliskan) kalimat-kalimat Allah"** (Luqman: 27), **dan firman-Nya: "Dan Allah akan mengukuhkan yang benar dengan kalimat-kalimat-Nya"** (Asy-Syura: 24), **dan masih banyak lagi yang serupa.**

b. Demikian pula telah datang banyak hadits yang di dalamnya terdapat permohonan perlindungan dengan kalimat-kalimat Allah yang sempurna.

c. Di antaranya pula apa yang diriwayatkan dari Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam bahwa beliau bersabda: *"Sesungguhnya Allah membagi Al-Qur'an menjadi tiga bagian, dan menjadikan 'Qul huwallahu ahad' sebagai satu bagian dari Al-Qur'an."*

Maka bagaimana mungkin dikatakan — dengan adanya nash-nash ini — bahwa kalam Allah tidak bisa lain kecuali satu makna saja?

6. Bahwa dalil-dalil menunjukkan bahwa sebagian Al-Qur'an lebih utama dari sebagian yang lain, dan ini adalah pendapat yang paling kuat di kalangan Ahlus Sunnah. Hal ini menunjukkan

bahwa kalam Allah bukanlah satu makna tunggal. Syaikhul Islam memiliki pembahasan yang panjang lebar mengenai topik ini.

7. Terdapat keserupaan dalam perkataan mereka dengan pendapat-pendapat kaum Nasrani. Dan hal ini menunjukkan kebatilannya.

8. Bahwa para imam Asy'ariyyah sendiri telah mengakui kerusakan pendapat Ibnu Kullab dan Al-Asy'ari mengenai kalam Allah. Di antara mereka adalah: Abu Hamid Al-Isfarayini, Abu Muhammad Al-Juwaini, Abu Al-Hasan Al-Karaji, Al-'Izz bin Abdus Salam, dan selain mereka. Al-Isfarayini dikenal memiliki sikap-sikap yang terkenal dalam mengingkari Al-Baqillani dan pendapat-pendapatnya tentang kalam Allah.

Ar-Razi telah berusaha berdalil untuk mendukung mazhab Asy'ariyyah bahwa kalam Allah itu bermakna tunggal dengan menganalogikannya kepada sifat ilmu, dengan alasan bahwa ilmu Allah tidak ada batasnya namun ia tetap satu. Akan tetapi Syaikhul Islam membantahnya dari perkataan Ar-Razi sendiri, dan menjelaskan kebatilan serta kontradiksi perkataannya.

Dengan berbagai sisi bantahan, diskusi, dan argumen yang telah dipaparkan di atas, menjadi jelaslah kerusakan mazhab Asy'ariyyah dalam klaim mereka bahwa kalam Allah adalah satu makna tunggal.

Kelima: Apakah Kalam Allah Berupa Huruf dan Suara?

Telah disinggung sebelumnya dalam bagian "Bantahan terhadap Asy'ariyyah mengenai Kalam Nafsi" hal-hal yang menjelaskan mazhab Asy'ariyyah dalam masalah ini; bahwa ketika

mereka mengatakan kalam Allah adalah makna yang berdiri pada zat-Nya, mereka pun mengatakan bahwa ia bukan berupa huruf dan bukan berupa suara. Sebagaimana telah dijelaskan pula melalui pembahasan sebelumnya bahwa kalam adalah sesuatu yang dapat didengar dan dipahami.

Syaikhul Islam pernah ditanya tentang Al-Qur'an: apakah ia berupa huruf dan suara? Beliau menjawab bahwa kemutlakan jawaban ini — baik dalam bentuk penafian maupun penetapan — termasuk bid'ah yang lahir setelah abad ketiga. Kemudian beliau berkata: "Yang benar, yang dipegang oleh ulama Salaf umat ini seperti Imam Ahmad dan Al-Bukhari penulis Sahih dalam kitab Khalq Af'al Al-'Ibad dan lainnya, serta para imam sebelum dan sesudah mereka — adalah mengikuti nash-nash yang sahih dan ijmak ulama Salaf umat ini, yaitu bahwa Al-Qur'an seluruhnya adalah kalam Allah, huruf-hurufnya maupun makna-maknanya, tidak ada satu pun dari itu yang merupakan perkataan selain-Nya... dan bahwa Allah berbicara dengan suara sebagaimana yang ditetapkan dalam hadits-hadits yang sahih..."

Ini merupakan cerminan ketelitian ulama Salaf — semoga Allah merahmati mereka — dalam persoalan-persoalan akidah, khususnya yang berkaitan dengan Allah dan sifat-sifat-Nya. Mereka tidak menciptakan ungkapan baru, melainkan mensifati Allah dengan apa yang Dia sifatkan untuk diri-Nya sendiri dan yang disifatkan oleh Rasul-Nya shallallahu 'alaihi wa sallam. Dan karena tidak terdapat nash yang secara mutlak menyatakan bahwa Al-Qur'an berupa huruf dan suara, mereka pun tidak mengungkapkannya secara mutlak sebagaimana dilakukan sebagian orang. Mereka hanya mengatakan: Al-Qur'an seluruhnya — huruf-huruf dan makna-maknanya — adalah kalam Allah.

Demikian pula mereka mengatakan bahwa Allah menyeru Musa, dan seruan tidak mungkin ada kecuali dengan suara. Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam pun menyebutkan bahwa Allah menyeru dengan suara. Dan sudah maklum bahwa kalam apabila disebut secara mutlak maka ia mencakup huruf dan makna, dan inilah yang dipahami oleh ulama Salaf dari sifat kalam bagi Allah Ta'ala — sesuai dengan yang layak bagi keagungan dan kebesaran-Nya.

Namun tatkala muncul di kalangan ahli bid'ah orang-orang yang mengingkari huruf dan suara guna mengingkari kalam Allah, ulama Salaf pun menjelaskan bahwa kalam Allah mencakup huruf dan makna, dan bahwa Allah Ta'ala berbicara dengan suara, sebagaimana mereka juga mensifati-Nya dengan apa yang telah datang berupa penyebutan, seruan, dan munajat.

Telah datang pula nash-nash yang menyebut huruf dalam kalam Allah yaitu Al-Qur'an, di antaranya hadits: *"Sesungguhnya Allah memerintahkanmu untuk membacakan (Al-Qur'an) atas tujuh huruf,"* dan hadits: *"Bergembiralah dengan dua cahaya yang diberikan kepadamu, yang tidak pernah diberikan kepada nabi sebelummu: Fatihatul Kitab dan penutup surah Al-Baqarah. Tidaklah engkau membaca satu huruf pun dari keduanya melainkan engkau pasti diberi (pahalanya),"* dan hadits: *"Jibril membacakanku atas satu huruf...,"* dan hadits: *"Sesungguhnya Al-Qur'an ini diturunkan atas tujuh huruf,"* dan hadits: *"Barang siapa membaca satu huruf dari Kitabullah..."* dan lainnya.

Syaikhul Islam berdalil dengan hadits "Sesungguhnya Allah menyeru dengan suara" untuk menetapkan bahwa Allah berbicara dengan suara, dan beliau membantah orang-orang dari kalangan Asy'ariyyah yang mengatakan bahwa hadits tersebut adalah hadits

ahad — dari berbagai segi. Beliau juga berdalil dengan ayat-ayat Al-Qur'an mengenai hal itu, seperti ayat-ayat tentang seruan Allah kepada Musa dan selainnya.

Keenam: Al-Qur'an Berbahasa Arab adalah Kalam Allah dan Bukan Makhluk

Mazhab ulama Salaf mengenai kalam Allah Ta'ala, mengenai Al-Qur'an, dan bahwa ia adalah kalam Allah yang bukan makhluk, adalah jelas sejelas-jelasnya. Bantahan mereka terhadap kaum Mu'tazilah dalam hal ini sangat masyhur dan terlalu banyak untuk dihitung. Demikian pula masyhur dari mereka perkataan bahwa Al-Qur'an adalah kalam Allah, darinya bermula dan kepada-Nya kembali. Maknanya adalah bahwa Allah sendirilah yang berbicara dengannya — maka darinya bermula, bukan dari sebagian makhluk — dan kepada-Nya ia akan kembali di akhir zaman ketika ia diangkat dari mushaf-mushaf dan dada-dada manusia.

Ketika kaum Kullabiyyah dan Asy'ariyyah datang lalu membuat-buat dalam masalah kalam Allah apa yang mereka ada-adakan, mazhab yang mereka pegang teguh adalah: bahwa kalam Allah tidak lain hanyalah makna yang berdiri pada zat-Nya, dan bahwa huruf-huruf Al-Qur'an bukan termasuk kalam Allah.

Namun para imam di antara mereka seperti Ibnu Kullab dan Al-Asy'ari — sebagaimana mereka katakan — di samping itu, dan di samping perkataan mereka bahwa Al-Qur'an adalah hikayat atau ungkapan dari kalam Allah, mereka tetap mengatakan: Al-Qur'an terpelihara di dalam hati secara hakikat, dibaca oleh lisan secara hakikat, dan tertulis di dalam mushaf-mushaf secara hakikat.

Karena itu mereka mengakui bahwa Al-Qur'an ini adalah kalam Allah dan mereka memuliakannya.

Kemudian datanglah sekelompok orang dari pengikut mereka yang berkata mengenai Al-Qur'an bahwa ia adalah "makna yang berdiri pada zat Allah semata, dan huruf-huruf bukan termasuk kalam Allah, bahkan Allah menciptakannya di udara, atau Jibril yang menyusunnya, atau Muhammad yang melakukannya." Mereka pun menambahkan pendapat bahwa mushaf tidak berisi kecuali tinta dan kertas, dan mereka berpaling dari apa yang dikatakan oleh pendahulu mereka bahwa hal itu merupakan petunjuk atas kalam Allah sehingga wajib dihormati — karena mereka melihat bahwa sekadar menjadi petunjuk tidak mewajibkan penghormatan, seperti halnya petunjuk kepada Dzat Yang Maha Pencipta dan Maha Berbicara; sebab semua yang ada adalah petunjuk kepada-Nya namun tidak wajib dihormati. Maka orang-orang ini pun mulai merendahkan mushaf hingga menginjak-injaknya dengan kaki mereka, dan sebagian dari mereka ada yang menulis nama-nama Allah dengan kotoran, sebagai bentuk pengabaian terhadap kemuliaan apa yang tertulis di dalam mushaf-mushaf dan kertas berupa nama-nama Allah dan ayat-ayat-Nya.

Para ulama Muslim telah sepakat bahwa barang siapa merendahkan mushaf — seperti melemparkannya ke tempat kotor atau menginjaknya dengan kaki sebagai bentuk penghinaan — maka ia kafir dan halal darahnya.

Sungguh, bid'ah pada awalnya hanya sejengkal, kemudian bertambah pada para pengikutnya hingga menjadi sehasta, bermil-mil, dan berfarsakh-farsakh.

Tidak diragukan bahwa sikap ekstrem dan kekafiran yang dilakukan oleh orang-orang ini tidak diridai oleh mayoritas kaum Asy'ariyyah. Namun fanatisme buta kadang-kadang dapat menyeret sebagian orang kepada sikap dan perkataan yang tidak layak demi menampakkan mazhab mereka dan menonjolkan keyakinan mereka.

Al-Asy'ari secara mutlak menyebut Al-Qur'an sebagai kalam Allah, namun ia berpendapat bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab itu adalah makhluk yang diciptakan Allah di udara atau pada suatu jasad. Adapun penyebutan secara mutlak bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab ini adalah perkataan Jibril 'alaihis salam atau Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam, maka itu datang dari para pengikutnya dan bukan merupakan pendapat Al-Asy'ari sendiri. Selanjutnya, Ibnu Kullab berpendapat bahwa Al-Qur'an adalah hikayat dari kalam Allah. Ketika Al-Asy'ari datang, ia sedikit menambah dan berkata: tidak boleh dikatakan bahwa ia adalah hikayat, karena hikayat bisa jadi sesuai dengan yang dihikaytkan, sebagaimana dikatakan: si fulan menghikayatkan perkataan dengan lafaznya — dan ini sesuai dengan pendapat Mu'tazilah. Padahal Al-Qur'an berbahasa Arab tidak sepadan dengan kalam Allah yang berdiri pada diri-Nya, sehingga menurut Al-Asy'ari yang lebih tepat dikatakan adalah: ia merupakan ungkapan dari kalam Allah, karena kalam bukanlah dari jenis ungkapan.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan perkembangan pendapat kaum Kullabiyyah dan Asy'ariyyah mengenai Al-Qur'an:

- Generasi awal mereka memuliakannya, kemudian rasa hormat mereka perlahan memudar hingga berubah menjadi penghinaan pada sebagian mereka.

- Generasi awal mereka menyebut Al-Qur'an secara mutlak sebagai kalam Allah dan bahwa ia adalah makhluk yang diciptakan Allah di udara atau pada suatu jasad, lalu generasi belakangan datang dan secara terang-terangan menyatakan bahwa ia adalah perkataan Jibril atau Muhammad.
- Demikian pula perkembangan dari istilah "hikayat" menjadi "ungkapan" mengandung persoalan tersendiri, meskipun keduanya sama-sama batil.

Yang akhirnya menjadi kemantapan mazhab Asy'ariyyah dan dipegang oleh mayoritas mereka adalah bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab adalah makhluk dan bukan kalam Allah — meskipun terdapat perbedaan di antara mereka dalam sebagian perinciannya. Mereka berpendapat demikian berdasarkan mazhab mereka dalam kalam nafsi yang berdiri pada Allah dan tidak terpisah darinya, bahkan — menurut klaim mereka — ia merupakan sifat lazim bagi-Nya azali dan abadi.

Kaum Asy'ariyyah — meski mereka berpendapat tentang kalam nafsi — sekalipun mereka menyepakati Ahlus Sunnah dalam membantah Mu'tazilah, namun mereka menyelisihi mazhab ulama Salaf dalam masalah Al-Qur'an pada dua perkara penting:

Pertama: Pendapat mereka bahwa sebagian Al-Qur'an adalah kalam Allah sedangkan sebagian yang lain bukan kalam Allah menurut mereka, yakni bahwa maknanya adalah kalam Allah sedangkan Al-Qur'an berbahasa Arab bukan kalam Allah, melainkan Allah menciptakannya di udara atau di Lauh Al-Mahfuzh, atau Jibril yang mengadakannya, atau Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam. Artinya, dalam hal Al-Qur'an Arab ini mereka sejalan dengan mazhab Mu'tazilah, hanya saja Mu'tazilah

mengatakan ia adalah kalam Allah dan ia adalah makhluk, sedangkan mereka (Asy'ariyyah) mengatakan ia adalah makhluk dan bukan kalam Allah. Keduanya sama-sama jatuh dalam bid'ah.

Kedua: Pendapat mereka bahwa Al-Qur'an yang diturunkan ke bumi bukan kalam Allah. Jadi apa yang dibawa Jibril berupa makna dan lafaz, dan apa yang disampaikan Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam kepada umatnya berupa makna dan lafaz, bukanlah kalam Allah — baik huruf-hurufnya maupun makna-maknanya — bahkan menurut mereka ia adalah makhluk. Mereka hanya mengatakan: ia merupakan ungkapan dari kalam Allah yang berdiri pada diri-Nya, karena ungkapan tidak menyerupai apa yang diungkapkan.

Inilah ringkasan mazhab Asy'ariyyah mengenai Al-Qur'an sebagaimana yang dipaparkan oleh Syaikhul Islam. Kiranya gambaran ini, ditambah dengan pembahasan-pembahasan sebelumnya mengenai pendapat mereka tentang kalam nafsi dan tentang klaim mereka bahwa ia adalah satu makna, sudah memadai untuk menjelaskan kebatilannya. Meski demikian, Syaikhul Islam tetap membantah mereka, dan bantahan beliau dapat diuraikan melalui poin-poin berikut:

1. Tidak diragukan bahwa pendapat Asy'ariyyah mengenai Al-Qur'an dibangun di atas keyakinan mereka bahwa kalam adalah makna yang berdiri pada diri, azali dan abadi, tidak berkaitan dengan kehendak dan kekuasaan Allah, serta bukan berupa huruf maupun suara. Karena itu mereka berpendapat bahwa Al-Qur'an yang dibaca ini adalah makhluk yang diciptakan Allah di udara atau di Lauh Al-Mahfuzh, atau yang diadakan oleh Jibril atau Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam, dan bukan kalam Allah. Tidak diragukan bahwa landasan yang mereka bangun mazhab ini

di atasnya adalah batil — sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya:

- Kalam adalah lafaz dan makna sekaligus, dan ia tidak disebut kalam selama masih berdiri pada diri (tanpa diucapkan).
- Nash-nash juga menunjukkan bahwa Allah berbicara dengan kehendak dan kekuasaan-Nya, dan bahwa kalam-Nya seperti perbuatan-Nya. Hal ini adalah sifat tetap bagi Allah meskipun kelompok ini menyebutnya sebagai hulul (penitisan). Apabila landasan-landasan yang mereka bangun mazhab mereka di atasnya telah terbukti batil, maka diketahuilah bahwa pendapat mereka mengenai Al-Qur'an bertentangan dengan nash-nash Al-Qur'an dan Sunnah serta ijmak ulama Salaf dan para imam.

2. Adapun dalil mereka bahwa Al-Qur'an berasal dari Jibril atau Muhammad berdasarkan firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) adalah benar-benar firman seorang utusan yang mulia"** (Al-Haqqah: 40) — di mana "utusan" dalam ayat Al-Haqqah adalah Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam dan dalam ayat At-Takwir adalah Jibril 'alaihis salam — maka ini adalah dalil yang janggal, terlebih karena nash-nash lainnya jelas-jelas menunjukkan bahwa Al-Qur'an diturunkan dari sisi Allah dan bahwa ia adalah kalam Allah. Syaikhul Islam membantah dalil mereka tersebut dengan hal-hal berikut:

a. Bahwa: *"(Al-Qur'an) dinisbatkan kepada utusan dari kalangan manusia pada satu kesempatan, dan kepada utusan dari kalangan malaikat pada kesempatan lain, dengan kata 'utusan', bukan dengan kata 'malaikat' atau 'nabi'; karena kata 'utusan'*

menunjukkan bahwa ia hanyalah penyampai dari pihak lain, bukan penciptanya dari dirinya sendiri. 'Dan kewajiban rasul tidak lain hanyalah menyampaikan (amanat Allah) dengan terang' **(An-Nur: 54)**, *maka firman-Nya: 'Sesungguhnya ia benar-benar firman seorang utusan yang mulia'* **(Al-Haqqah: 40)*** *sama kedudukannya dengan: 'penyampaian seorang utusan', atau 'dibawa dari utusan yang mulia', atau 'seorang utusan yang mulia datang membawanya'. Maknanya bukan bahwa ia menciptakan atau mengadakannya, karena jika ia adalah penciptanya maka ia bukan utusan dalam hal yang ia ciptakan dan ia awali; ia hanya disebut utusan dalam hal yang ia sampaikan dan tunaikan. Dan sudah maklum bahwa dhamir (kata ganti) itu kembali kepada Al-Qur'an secara mutlak."*

b. *"Pun seandainya salah satu dari dua utusan itu yang menyusun huruf-hurufnya dan susunannya, maka tidak mungkin utusan yang lain juga yang menyusun dan menyusunannya. Maka batallah bahwa penisbatan Al-Qur'an kepada utusan itu karena ia yang mengadakan lafaz dan susunannya."*

Seandainya pendapat mereka benar, boleh saja dikatakan bahwa Al-Qur'an adalah perkataan manusia — dan inilah perkataan Al-Walid (bin Al-Mughirah) yang difadihkan Allah dan dimasukkan-Nya ke dalam neraka Saqar. Seandainya mereka berkata: Al-Walid menjadikan seluruhnya sebagai perkataan manusia, sedangkan kami hanya menjadikan Al-Qur'an Arab sebagai perkataan manusia, adapun maknanya adalah kalam Allah — maka dikatakan kepada mereka: ini adalah separuh dari perkataan Al-Walid. Padahal Al-Qur'an yang dibaca inilah yang dipahami oleh kaum musyrikin sebagai kalam Allah tanpa mereka membedakan antara lafaz dan maknanya.

c. Dan kandungan kedua ayat tersebut jelas, karena ketika penyampai Al-Qur'an adalah malaikat dan bukan setan, Allah mengabarkan bahwa itu adalah penyampaian malaikat yang mulia. Demikian pula Rasul Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam karena dialah yang menyampaikan Al-Qur'an ini kepada manusia, dan bahwa rasul ini bukan penyair dan bukan pula dukun, melainkan seorang utusan yang mulia.

Syaikhul Islam seringkali menekankan penjelasan bahwa kalam itu milik siapa yang menyifati dirinya dengannya sebagai pemula dan penciptanya, bukan milik siapa yang mengucapkannya sebagai penyampai dan penyerahnya. Hal ini sudah jelas; sebab barang siapa membacakan hadits Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam atau sebuah qasidah milik seorang penyair, maka tidak ada orang berakal yang mengatakan bahwa hadits atau qasidah itu adalah ciptaan pembacanya.

3. Bahwa terdapat dalil-dalil yang menunjukkan turunnya Al-Qur'an dari Tuhannya, dan Al-Qur'an adalah nama bagi Al-Qur'an berbahasa Arab — lafaz dan maknanya sekaligus.

Di antara dalil tersebut adalah firman Allah Ta'ala: **"Apabila kamu membaca Al-Qur'an, hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari setan yang terkutuk. Sesungguhnya setan itu tidak ada kekuasaannya atas orang-orang yang beriman dan bertawakal kepada Tuhannya. Sesungguhnya kekuasaannya (setan) hanyalah atas orang-orang yang mengambilnya sebagai pemimpin dan atas orang-orang yang mempersekutukannya dengan Allah. Dan apabila Kami letakkan suatu ayat di tempat ayat yang lain sebagai penggantinya padahal Allah lebih mengetahui apa yang diturunkan-Nya, mereka berkata: 'Sesungguhnya kamu adalah**

orang yang mengada-ada saja.' Bahkan kebanyakan mereka tidak mengetahui. Katakanlah: 'Ruhul Qudus (Jibril) menurunkan Al-Qur'an itu dari Tuhanmu dengan benar, untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang telah beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (kepada Allah).' Dan Kami pun mengetahui bahwa mereka berkata: 'Sesungguhnya Al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad).' Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa Muhammad belajar) kepadanya adalah bahasa asing, sedangkan Al-Qur'an ini dalam bahasa Arab yang terang." (An-Nahl: 98-103).

Maka firman-Nya **"Katakanlah: Ruhul Qudus menurunkannya dari Tuhanmu"** (An-Nahl: 102) menunjukkan turunnya Al-Qur'an dari Tuhannya, dan Al-Qur'an adalah nama bagi Al-Qur'an berbahasa Arab — lafaz dan maknanya. Demikian pula firman-Nya **"Dan Kami pun mengetahui bahwa mereka berkata: 'Sesungguhnya Al-Qur'an itu diajarkan oleh seorang manusia kepadanya'"** — mereka mengatakan bahwa ia diajarkan oleh seorang manusia, dan mereka tidak bermaksud bahwa yang diajarkan hanyalah maknanya saja, terbukti dari lanjutan firman-Nya: **"Padahal bahasa orang yang mereka tuduhkan kepadanya adalah bahasa asing, sedangkan Al-Qur'an ini dalam bahasa Arab yang terang."** Allah membatalkan perkataan kaum kafir, karena bahasa orang yang mereka nisbatkan kepadanya Al-Qur'an adalah bahasa asing (bukan Arab), sedangkan Al-Qur'an berbahasa Arab yang terang.

Di antara dalil-dalil yang juga menunjukkan hal ini adalah firman Allah Ta'ala: **"Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu setan-setan (dari jenis) manusia dan (dari**

jenis) jin, sebagian mereka membisikkan kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia)..." (Al-An'am: 112) hingga firman-Nya: **"Maka patutkah aku mencari hakim selain Allah, padahal Dialah yang telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan terperinci? Orang-orang yang telah Kami berikan kitab kepada mereka mengetahui bahwa Al-Qur'an itu diturunkan dari Tuhanmu dengan sebenarnya. Maka janganlah kamu sekali-kali termasuk orang yang ragu-ragu."** (Al-An'am: 114). Dan "Kitab" adalah nama bagi Al-Qur'an berbahasa Arab secara pasti dan berdasarkan kesepakatan — dan ini membantah kaum Kullabiyyah dan Asy'ariyyah. Adapun firman-Nya **"padahal Dialah yang telah menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu dengan terperinci"** mencakup turunnya Al-Qur'an berbahasa Arab pada setiap pendapat yang membedakan antara Kitabullah dan kalam Allah, atau antara Al-Qur'an (makna) dan Al-Qur'an (lafaz). Karena Allah menamai gabungan lafaz dan makna itu sebagai kitab, Al-Qur'an, dan kalam.

Al-Qur'an Al-Karim wajib diketahui di dalamnya dua prinsip agung:

Pertama: "Al-Qur'an dengan lafaz dan susunan bahasa Arabnya ini memiliki keistimewaan yang tidak mungkin disamai oleh apa pun sama sekali — yakni keistimewaan khusus dalam lafaznya dan keistimewaan khusus pada makna yang ditunjukkannya. Oleh karena itu, jika Al-Qur'an ditafsirkan atau diterjemahkan, tafsir dan terjemahan itu mungkin mendekati atau menyampaikan pokok maknanya. Adapun mendatangkan lafaz yang menjelaskan makna seperti penjelasan lafaz Al-Qur'an sendiri, maka itu tidak mungkin sama sekali. Karena itulah para imam agama bersepakat bahwa Al-Qur'an tidak boleh dibaca

dengan selain bahasa Arab, baik ketika mampu maupun tidak mampu..."

Kedua: Bahwa Al-Qur'an jika diterjemahkan atau dibaca dengan terjemahan, maka ia memiliki makna yang khas yang tidak dapat disamai oleh perkataan mana pun. Maknanya sangat berbeda dari lafaz dan susunannya dibandingkan dengan lafaz dan susunan lainnya, dan kemukjizatan pada maknanya jauh lebih besar dibanding kemukjizatan pada lafaznya... Dan sudah maklum bahwa kemukjizatan mencakup lafaz dan makna sekaligus.

4. Bahwa pendapat Asy'ariyyah mengenai Al-Qur'an sangat dekat dengan pendapat Mu'tazilah, dan hal ini diakui oleh sebagian ulama mereka sendiri yang menyebutkan bahwa dalam hal Al-Qur'an Arab tidak ada perbedaan antara kedua pendapat tersebut.

Asy'ariyyah menyepakati Mu'tazilah dalam menetapkan bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab adalah makhluk, namun mereka berbeda dari Mu'tazilah dalam dua segi:

Pertama: Mu'tazilah mengatakan: yang makhluk itu adalah kalam Allah, sedangkan Asy'ariyyah mengatakan: ia bukan kalam Allah, melainkan disebut kalam Allah secara majaz. Ini adalah pendapat mayoritas mereka. Adapun yang dari kalangan mutakhirin mereka berpendapat bahwa (kalam Allah) digunakan untuk makna dan untuk Al-Qur'an berbahasa Arab secara isytiraq lafzhi (kesamaan lafaz beda makna), maka pendapat ini bertentangan dengan prinsip dasar mereka dalam menolak kalam yang berdiri pada selain yang berbicara.

Ketika membandingkan antara dua pendapat Mu'tazilah dan Asy'ariyyah di sini, tampak bahwa Asy'ariyyah tidak mengatakan Al-Qur'an berbahasa Arab adalah kalam Allah secara hakikat,

sedangkan Mu'tazilah mengatakan ia adalah kalam Allah secara hakikat — meski keduanya sepakat bahwa ia adalah makhluk. Maka pendapat Asy'ariyyah lebih buruk dari pendapat Mu'tazilah, karena mereka menambahkan dengan mengatakan Al-Qur'an bukan kalam Allah.

Kedua: Asy'ariyyah menetapkan bagi Allah kalam yang berupa makna yang berdiri pada zat-Nya, sedangkan Mu'tazilah mengatakan tidak ada kalam yang berdiri pada-Nya. Dari segi ini Asy'ariyyah lebih baik dari Mu'tazilah. Meskipun begitu, mayoritas orang berpendapat bahwa penetapan Asy'ariyyah terhadap kalam nafsi dan perkataan mereka bahwa ia adalah satu makna yang merupakan perintah, larangan, dan kabar — jika diungkapkan dengan bahasa Arab menjadi Al-Qur'an, dan jika diungkapkan dengan bahasa Ibrani menjadi Taurat — pada akhirnya berujung pada tidak adanya penetapan kalam yang hakiki dan bukan makhluk bagi Allah.

Dengan demikian, pendapat Asy'ariyyah mengenai Al-Qur'an menjadi lebih batil dan lebih rusak dibandingkan pendapat Mu'tazilah yang telah disepakati oleh ulama Salaf untuk dibid'ahkan dan diingkari. Dan inilah yang menjelaskan serangan para imam Salaf — di setiap zaman — terhadap kaum Kullabiyyah dan Asy'ariyyah, karena mereka mengetahui hakikat mazhab kelompok-kelompok ini dan kepada penyimpangan apa yang akhirnya ia bermuara.

5. Antara Kaum Lafzhiyyah dan Kaum Asy'ariyyah

Yang dimaksud dengan kaum Lafzhiyyah adalah mereka yang berkata: "Lafal-lafal kami ketika membaca Al-Qur'an adalah makhluk." Kelompok ini muncul sebelum kaum Asy'ariyyah. Sikap

Imam Ahmad dan para imam Salaf lainnya terhadap mereka adalah menjadikan mereka sebagai bagian dari kaum Jahmiyyah, dan mereka membagi Jahmiyyah menjadi tiga kelompok:

- Mereka yang berkata bahwa Al-Qur'an adalah makhluk.
- Kaum Lafzhiyyah yang berkata bahwa tilawah Al-Qur'an dan lafal ketika membacanya adalah makhluk.
- Kaum Waqifah yang tidak berkata bahwa Al-Qur'an itu makhluk, juga tidak berkata bahwa ia bukan makhluk.

Ketika hal ini menyebar di kalangan Ahlus Sunnah, muncullah kelompok lain yang berseberangan dengan kaum Lafzhiyyah, yang berkata: "Lafal kami ketika membaca Al-Qur'an bukan makhluk, dan tilawah kami juga bukan makhluk." Namun Imam Ahmad menghukumi mereka sebagai ahli bidah dan memerintahkan untuk menjauhi mereka.

Maka tetaplah mazhab Salaf dalam menghukumi kedua kelompok tersebut sebagai ahli bidah, dan menjadi bagian dari pokok-pokok mazhab mereka dalam masalah Al-Qur'an bahwa ia adalah kalam Allah yang bukan makhluk. Barang siapa yang berkata "lafalku ketika membaca Al-Qur'an adalah makhluk" atau berkata "bukan makhluk," maka ia adalah ahli bidah. Demikian pula orang yang bersikap ragu-ragu dalam masalah ini, ia juga dihukumi sebagai ahli bidah.

Sikap Salaf ini dibangun di atas adanya kesamaran dalam persoalan "lafal" dan "tilawah," karena keduanya bisa bermakna sesuatu yang dibaca dan yang dilantunkan, atau bisa bermakna suara pembaca dan perbuatannya. Maka mereka melarang penggunaan mutlak kedua istilah tersebut karena alasan itu.

Ketika Al-Asy'ari dan pengikutnya datang — dengan membawa mazhab mereka tentang kalam nafsi dan bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab adalah makhluk — dan mereka ingin menyetujui Salaf dalam mengingkari kedua kelompok dari kaum Lafzhiyyah, mereka menyebutkan pendapat Salaf ini, namun mereka menafsirkan maksud Salaf dari kata "lafal" dengan penafsiran yang lain, yaitu bahwa mereka berkata: yang dimaksud Salaf dengan "lafal" adalah membuang dan melempar, bukan tilawah. Inilah penafsiran Al-Asy'ari, Ibnu Baqillani, Qadhi Abu Ya'la, Ibnu Zaghuni, dan lain-lain.

Kaum Asy'ariyyah menafsirkan perkataan Salaf dengan penafsiran ini agar mazhab mereka tentang Al-Qur'an berbahasa Arab sebagai makhluk tetap terjaga, karena dengan penafsiran ini mereka sejalan dengan orang yang berkata "lafalku ketika membaca Al-Qur'an adalah makhluk" dengan maksud tilawah.

Tidak diragukan bahwa mereka keliru dalam sangkaan tersebut. Imam Ahmad dan yang lainnya tidak mengingkari penggunaan kata "lafal" karena maksudnya adalah membuang, melainkan karena kata "lafal" digunakan untuk bermakna tilawah dan bacaan, dan kaum muslimin biasa berkata: "Aku telah mentilawahi Al-Qur'an dan membacanya."

Lagi pula, kata "lafal" memang digunakan dalam pembicaraan, seperti ungkapan: "aku melafalkan kalimat" dan "aku bertutur dengannya," sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Tiada suatu ucapan pun yang diucapkannya melainkan ada di sisinya malaikat pengawas yang selalu hadir."** (Qaf: 18). Ahlus Sunnah mengaitkan antara "lafal" dan "tilawah," lalu berkata: Barang siapa berkata "lafalku ketika membaca Al-Qur'an dan tilawahku, yakni bacaanku, adalah makhluk," maka ia adalah Jahmiyyah. Dan

barang siapa berkata "ia bukan makhluk," maka ia adalah ahli bidah.

Masalah lafal ini telah dijelaskan oleh Syaikhul Islam dan beliau menerangkan kesamaran yang terdapat di dalamnya, serta menjelaskan apa yang terjadi di antara para ulama Sunnah dalam masalah ini, memisahkan sudut pandang kebenaran di dalamnya, dan menjelaskan alasan pengingkaran Salaf terhadap kedua kelompok tersebut, serta kesamaran yang ada dalam lafal-lafal ini.

Syaikhul Islam juga membahas masalah lain yang berkaitan dengan hal tersebut, yaitu masalah huruf-huruf secara umum dalam kalam Allah dan kalam selain-Nya — apakah dikatakan bahwa huruf-huruf itu adalah makhluk karena ia merupakan bagian dari kalam manusia, ataukah dikatakan bahwa ia bukan makhluk karena ia merupakan bagian dari kalam Allah? Masing-masing dari dua pendapat ini dipegang oleh berbagai kelompok. Yang benar dalam hal ini adalah mengucapkan apa yang dikatakan para imam seperti Ahmad dan lainnya: *"Sesungguhnya seluruh kalam manusia adalah makhluk, baik huruf-hurufnya maupun maknanya. Sedangkan Al-Qur'an bukan makhluk, baik huruf-hurufnya maupun maknanya."*

Kesimpulannya, mazhab Asy'ariyyah tentang Al-Qur'an berbahasa Arab adalah sesuai dengan pendapat kaum Lafzhiyyah yang berkata "lafal-lafal kami ketika membaca Al-Qur'an adalah makhluk," dan mereka ini telah dihitung oleh para imam Sunnah sebagai bagian dari Jahmiyyah.

Itulah kajian-kajian terpenting tentang "kalam Allah" menurut kaum Asy'ariyyah. Dari uraian tersebut tampak jelas bahwa kaum

Asy'ariyyah, meskipun menetapkan sifat kalam secara global, namun mereka telah tersesat di dalamnya dan menyalahi Al-Qur'an, As-Sunnah, serta pendapat-pendapat Salaf dalam beberapa perkara, yang paling penting adalah:

1. Pendapat mereka tentang kalam nafsi, dan bahwa ia melekat secara niscaya pada zat Allah Ta'ala.
2. Pendapat mereka bahwa kalam Allah itu qadim dan bahwa Allah tidak berbicara sesuai kehendak-Nya kapan pun Dia berkehendak, serta bahwa Musa tidak mendengar kalam Allah pada saat Dia berbicara kepadanya, melainkan mendengar kalam azali, atau bahwa Allah menciptakan kemampuan persepsi baginya.
3. Pendapat mereka bahwa kalam Allah itu satu makna, tidak dapat dibagi-bagi dan dipenggal-penggal; jika diungkapkan dengan bahasa Arab menjadi Al-Qur'an, dan jika diungkapkan dengan bahasa Ibrani menjadi Taurat. Dan bahwa berita, perintah, dan larangan semuanya adalah satu hal yang sama.
4. Pendapat mereka bahwa Al-Qur'an berbahasa Arab adalah makhluk, dan dalam hal ini terdapat kesesuaian dengan Mu'tazilah, Lafzhiyyah, dan golongan Jahmiyyah lainnya.

Tidak diragukan bahwa masalah-masalah yang berkaitan dengan kalam Allah ini sangatlah agung, dan mazhab Asy'ariyyah di dalamnya merupakan kesesatan dan penyimpangan yang nyata dari mazhab Salaf dan para imam.

Pembahasan Ketiga: Tentang Qadha dan Qadar

Pendahuluan

Tema "Qadha dan Qadar" termasuk tema-tema besar yang telah digeluti oleh semua orang, baik yang beriman maupun yang kafir, sepanjang masa dan zaman. Semua orang pernah membicarakannya, dan ia telah menyibukkan pikiran para filosof, para ahli kalam, para pengikut berbagai aliran dari kalangan pemeluk agama maupun yang lainnya. Alasan hal ini jelas, yaitu karena takdir berkaitan erat dengan kehidupan manusia dan keadaan sehari-hari mereka beserta kejadian-kejadian dan perubahan-perubahan yang terjadi di dalamnya yang tidak banyak mereka miliki kehendak maupun pengaruh atasnya. Seandainya hanya ada masalah hidup dan mati — serta perbedaan usia manusia — dan masalah kaya dan miskin, sehat dan sakit serta perbedaan manusia dalam hal-hal tersebut, itu sudah cukup untuk membuat manusia berpikir: apakah kejadian-kejadian ini sudah ditakdirkan atau tidak? Terlebih lagi keyakinan kepada Allah dan bahwa alam semesta ini pasti memiliki Pencipta adalah fitrah yang hampir tidak ada seorang pun yang mengingkarinya.

Pendapat-pendapat tentang takdir — secara garis besar — tidak pernah berubah, baik sebelum Islam maupun sesudahnya. Semuanya selalu bermuara pada tiga pendapat:

1. **Pendapat kaum Jabriyyah**, yaitu mereka yang berkata bahwa manusia dipaksa dalam perbuatan-perbuatannya dan tidak memiliki kehendak maupun kemampuan. Dalam aliran-aliran Islam, pendapat ini diwakili oleh mazhab Jahmiyyah dan yang sepakat dengan mereka, yang dikenal pada masa-masa

belakangan dengan paham determinisme (al-mazhab al-hatmi).

2. **Berseberangan dengan mereka adalah pendapat kaum yang percaya pada kebebasan kehendak** dan kemandirian manusia dalam perbuatan-perbuatannya dari Penciptanya. Bahwa manusia memiliki kehendak yang mandiri dari kehendak Allah, dan bahwa ia sendirilah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya. Pendapat ini diwakili oleh Mu'tazilah (Qadariyyah) dan yang sepakat dengan mereka.
3. **Terdapat pendapat tengah di antara keduanya**, yang menetapkan takdir dan bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu, namun juga berkata bahwa manusia memiliki kehendak dan kemauan tetapi keduanya tunduk kepada kehendak Allah. Demikian pula manusia memiliki kemampuan yang dengannya ia melakukan perbuatannya, namun ia dan perbuatan-perbuatannya adalah ciptaan Allah Ta'ala. Inilah mazhab Salaf dan para pengikut para nabi.

Di antara ketiga kelompok ini mungkin muncul kelompok-kelompok lain yang dalam sebagian masalah condong kepada satu kelompok, dan dalam masalah-masalah lain condong kepada kelompok kedua. Penilaian terhadap mereka disesuaikan dengan apa yang dominan dalam mazhab mereka; bisa dikatakan bahwa mereka condong kepada mazhab Jabriyyah, atau kepada mazhab Qadariyyah, atau kepada mazhab Salaf. Di antara kelompok-kelompok yang paling terkenal adalah kaum Asy'ariyyah, di mana mereka didominasi oleh penentangan terhadap Mu'tazilah dan kecenderungan kepada mazhab Jabriyyah, meskipun mereka tidak sampai pada tingkat menyetujui Jahm dalam pendapat-pendapatnya yang ekstrem.

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah sangat memperhatikan masalah takdir, membantah orang-orang yang menyimpang dalam masalah ini dari kalangan Jabriyyah, Qadariyyah, dan lainnya, serta menjelaskan mazhab Salaf dalam hal itu beserta dalil-dalil dan pokok-pokoknya.

Yang perlu diperhatikan bahwa mazhab Asy'ariyyah dalam masalah takdir tidak hanya tercermin dalam masalah "kasb" saja, sebagaimana yang masyhur diketahui dari mereka. Masalah "kasb" itu — yang terkenal dari mereka dan menjadi semacam tanda pengenal mereka, sehingga kata "kasb" tidak disebut kecuali langsung dikaitkan dengan mazhab Asy'ariyyah — sebenarnya terkait dengan masalah-masalah lain yang tidak terpisah darinya, dan memiliki pengaruh besar terhadap mazhab mereka dalam masalah kasb dan perbuatan-perbuatan hamba.

Syaikhul Islam — dengan metodenya yang cermat, menyeluruh, dan dengan pendekatannya yang unik dalam masalah-masalah tersebut — memberikan perhatian khusus mengingat pengaruhnya yang besar terhadap perbedaan pendapat di antara berbagai kelompok — baik dari kalangan Asy'ariyyah maupun lainnya — dalam masalah takdir.

Oleh karena itu, pembahasan masalah-masalah takdir — dengan pertolongan Allah — akan disajikan berdasarkan dua cabang berikut:

Cabang Pertama: Masalah-Masalah yang Berkaitan dengan Takdir

Masalah-masalah terpentingnya adalah:

1. Penalaran atas perbuatan-perbuatan Allah.
2. Apakah kehendak mengharuskan kecintaan atau tidak?
3. At-tahsin dan at-taqbih (penilaian baik dan buruk).
4. Makna kezaliman.
5. Pembebanan hal yang tidak mampu dilaksanakan.

Cabang Kedua: Perbuatan-Perbuatan Hamba dan Masalah "Kasb"

Melalui pembahasan tersebut akan disajikan secara ringkas perbedaan pendapat, penjelasan mazhab Asy'ariyyah beserta kesalahannya, dan metode Syaikhul Islam dalam membantah mereka melalui penjelasannya tentang mazhab Salaf.

Adapun definisi takdir secara istilah: ia adalah ketetapan Allah Ta'ala atas segala sesuatu dalam azalnya, ilmu-Nya subhanahu bahwa semuanya akan terjadi pada waktu-waktu yang telah ditentukan dan dengan sifat-sifat yang tertentu, pencatatan-Nya subhanahu atas hal itu, kehendak-Nya atasnya, serta terjadinya sesuai dengan apa yang telah Dia tetapkan dan ciptakan.

Keimanan kepada takdir mencakup keimanan kepada empat tingkatan:

Pertama: Ilmu, yaitu bahwa Allah mengetahui apa yang akan dilakukan oleh makhluk dengan ilmu-Nya yang azali.

Kedua: Penulisan, yaitu bahwa Allah telah menuliskan takdir-takdir makhluk dalam Lauh Mahfuzh.

Ketiga: Kehendak, yaitu bahwa apa yang dikehendaki Allah pasti terjadi dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak akan terjadi, dan tidak ada gerakan maupun diam di langit dan di bumi kecuali dengan kehendak-Nya subhanahu, dan tidak terjadi dalam kerajaan-Nya kecuali apa yang Dia inginkan.

Keempat: Penciptaan, yaitu bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu, termasuk di dalamnya perbuatan-perbuatan hamba.

Inilah mazhab Salaf yang ditunjukkan oleh nash-nash Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Setelah menjelaskan mazhab Salaf secara garis besar, kita beralih kepada pembahasan dua cabang di atas:

Cabang Pertama: Masalah-Masalah yang Berkaitan dengan Takdir

Masalah-masalah ini: di antaranya ada yang perbedaan pendapatnya berpengaruh terhadap masalah takdir sesuai dengan mazhab masing-masing kelompok, dan di antaranya ada yang memiliki kaitan kuat dengan takdir atau merupakan dampak dari perbedaan pendapat di dalamnya.

Pertama: Penalaran atas Perbuatan-Perbuatan Allah dan Penetapan Hikmah di Dalamnya

Segala sesuatu yang diciptakan Allah Ta'ala pasti mengandung hikmah, dan hikmah itu mencakup dua hal:

Pertama: Hikmah yang kembali kepada-Nya Ta'ala, yang Dia cintai dan ridhai.

Kedua: Hikmah yang kembali kepada hamba-hamba-Nya, berupa nikmat bagi mereka, yang mereka bergembira dan bahagia dengannya. Hal ini terdapat dalam perkara-perkara yang diperintahkan maupun dalam makhluk-makhluk.

Maka Dia — subhanahu — adalah Mahabijaksana, tidak melakukan sesuatu pun dengan sia-sia tanpa makna, kemaslahatan, dan hikmah yang menjadi tujuan dari perbuatan tersebut. Bahkan perbuatan-perbuatan-Nya subhanahu lahir dari hikmah yang sempurna yang karenanya Dia berbuat, sebagaimana ia juga muncul dari sebab-sebab yang dengannya Dia berbuat. Firman-Nya dan sabda rasul-Nya menunjukkan hal ini dan itu di banyak tempat yang tidak terhitung. Ibnu Qayyim telah menyebutkan sebagiannya.

Perbedaan pendapat dalam masalah penalaran atas perbuatan-perbuatan Allah terbagi dalam beberapa pendapat:

1. **Pendapat orang-orang yang menafikan hikmah dan mengingkari penalaran.** Mereka berkata: Sesungguhnya Allah Ta'ala menciptakan makhluk-makhluk dan memerintahkan perkara-perkara yang diperintahkan bukan karena illat, bukan karena pendorong, dan bukan karena motivasi, melainkan Dia melakukan itu semata-mata karena kehendak dan pembelokan iradah. Inilah mazhab Jahmiyyah, Asy'ariyyah, serta pendapat Ibnu Hazm dan sejenisnya.
2. **Sesungguhnya Allah melakukan perbuatan-perbuatan, menciptakan makhluk-makhluk, dan memerintahkan perkara-perkara yang diperintahkan karena hikmah yang**

terpuji. Namun hikmah ini adalah makhluk, terpisah dari-Nya, dan tidak kembali kepada-Nya. Ini adalah pendapat Mu'tazilah dan yang sepakat dengan mereka.

3. **Pendapat orang yang menetapkan hikmah dan tujuan yang berdiri pada zat-Nya Ta'ala**, namun menjadikannya qadim dan tidak bersamaan dengan perbuatan.

4. **Sesungguhnya Allah melakukan perbuatan-perbuatan dan memerintahkan perkara-perkara yang diperintahkan karena hikmah yang terpuji**, dan hikmah ini kembali kepada Tuhan Ta'ala namun sesuai dengan ilmu-Nya. Allah Ta'ala menciptakan makhluk agar mereka memuji, menyanjung, dan mengagungkan-Nya. Ini adalah hikmah yang dimaksud dan terwujud, berbeda dengan pendapat Mu'tazilah yang menetapkan hikmah berupa manfaat bagi hamba. Ini adalah pendapat kaum Karramiyyah yang berkata: Siapa yang mewujudkan hal itu maka ia diciptakan untuknya — yaitu orang-orang beriman — dan siapa yang tidak mewujudkannya maka ia tidak diciptakan untuknya.

5. **Pendapat Ahlus Sunnah dan jumhur Salaf**, yaitu bahwa Allah memiliki hikmah dalam segala yang Dia ciptakan. Bahkan Dia memiliki hikmah sekaligus rahmat di dalamnya — sebagaimana telah dijelaskan di awal masalah ini.

Inilah ringkasan pendapat-pendapat dalam masalah ini. Tampak bahwa semuanya bermuara pada dua pendapat: **pertama**, pendapat para penafi hikmah, yaitu pendapat Asy'ariyyah dan yang sepakat dengan mereka; **kedua**, pendapat jumhur yang menetapkan hikmah. Dan kelompok yang kedua ini terbagi dalam beberapa pendapat: yang paling terkenal adalah pendapat

Mu'tazilah yang menetapkan hikmah yang kembali kepada hamba-hamba namun tidak kembali kepada Tuhan, dan pendapat jumhur Salaf yang menetapkan hikmah yang kembali kepada Tuhan Ta'ala.

Perlu diperhatikan bahwa penafian hikmah dan penalaran — seperti yang dilakukan Asy'ariyyah — mendorong mereka kepada kecenderungan pada Jabriyyah dan penetapan kasb beserta kemampuan hamba yang tidak berpengaruh. Sedangkan yang menetapkan hikmah yang kembali kepada hamba-hamba menjadikan hikmah ini tidak sempurna kecuali jika hamba-hamba sendirilah yang menciptakan perbuatan-perbuatan mereka, dan inilah pendapat Mu'tazilah.

Adapun Ahlus Sunnah, mereka tidak terpaksa mengambil konsekuensi-konsekuensi bathil tersebut. Karena itulah mazhab mereka menjadi tengah dalam bab takdir — sebagaimana yang akan datang penjelasannya insya Allah.

Kaum Asy'ariyyah yang menafikan hikmah dan penalaran berargumentasi atas mazhab mereka dengan beberapa hujah, yang terpenting adalah:

Hujah Pertama: Bahwa hal itu mengharuskan tasalsul (rantai tanpa akhir), karena jika Dia berbuat karena illat, maka illat itu pun adalah sesuatu yang baru sehingga memerlukan illat lain, dan begitu seterusnya tanpa akhir, yang merupakan sesuatu yang batil. Syaikhul Islam membantah hujah ini dari beberapa sisi:

1. Dikatakan kepada mereka dalam masalah hikmah apa yang mereka katakan sendiri tentang "perbuatan," yaitu dengan dikatakan kepada mereka: *"Tidak lepas dari kemungkinan bahwa perbuatan itu qadim al-'ain atau qadim an-nau', atau bahwa hal itu tidak mungkin. Jika diperbolehkan bahwa ia*

qadim al-'ain atau qadim an-nau', maka diperbolehkan pula dalam hikmah yang karenanya perbuatan dilakukan bahwa ia qadim al-'ain atau qadim an-nau'." Perlu diperhatikan di sini bahwa pendapat bahwa perbuatan qadim "al-'ain" adalah pendapat para filosof, dan sudah dimaklumi bahwa para filosof adalah penafi hikmah — sehingga mereka sepakat dengan Asy'ariyyah dalam hal ini. Maka ilzam (konsekuensi logis) ini berlaku bagi mereka. Dan siapa yang berkata bahwa hal ini mustahil — yakni qadim al-'ain atau an-nau' secara akal — dikatakan kepadanya: demikian pula hikmah, mustahil tasalsulnya.

"Dan jika tidak mungkin bahwa perbuatan itu tidak qadim al-'ain maupun qadim an-nau', maka dikatakan: jika perbuatan-Nya hadits al-'ain dan an-nau', maka hikmah-Nya pun demikian." Maka jelaslah bahwa makna Dia Ta'ala berbuat karena hikmah adalah *"bahwa Dia berbuat dengan satu yang diinginkan demi yang diinginkan lainnya yang Dia cintai. Jika yang kedua dicintai karena dirinya sendiri, tidak harus yang pertama demikian, dan tidak harus dalam hal ini ada tasalsul."*

2. Dikatakan kepada mereka dalam masalah hikmah apa yang dikatakan dalam masalah sebab-sebab. Jika Dia Ta'ala menciptakan sesuatu dengan sebab, dan menciptakan sebab itu dengan sebab lain, hingga berakhir pada sebab-sebab yang tidak ada sebab di atasnya, maka demikian pula Dia menciptakan karena hikmah, dan hikmah itu karena hikmah lain, hingga berakhir pada hikmah yang tidak ada hikmah di atasnya.

3. Bahwa tasalsul yang mereka klaim itu tidak lain adalah tasalsul dalam kejadian-kejadian yang akan datang, bukan

dalam kejadian-kejadian yang telah lalu. Karena jika Dia melakukan perbuatan karena hikmah, maka hikmah tersebut terwujud setelah perbuatan — dan tasalsul dalam hal yang akan datang diperbolehkan menurut jumhur kaum muslimin dan lainnya, sebagaimana buah surga yang terus-menerus ada.

Hujah Kedua kaum Asy'ariyyah dalam penafian hikmah dan penalaran adalah hujah kesempurnaan dan kekurangan. Maknanya — menurut mereka — bahwa Allah *"jika menciptakan makhluk karena illat, berarti Dia tidak sempurna tanpanya dan menjadi sempurna dengannya. Karena keberadaan illat itu dan ketiadaannya, entah sama saja bagi-Nya, atau keberadaannya lebih utama bagi-Nya. Jika yang pertama, maka tidak mungkin Dia berbuat karenanya. Dan jika yang kedua, berarti terbukti bahwa keberadaannya lebih utama bagi-Nya, sehingga Dia menjadi sempurna dengannya, maka sebelumnya Dia tidak sempurna."* Hujah ini pada dasarnya dibangun di atas penafian hulul al-hawadits (tempat terjadinya hal-hal baru).

Pembahasan hujah ini telah dilakukan sebelumnya dalam masalah sifat-sifat, ketika membahas sifat-sifat ikhtiariyyah yang berdiri pada Allah, yang oleh Asy'ariyyah dan lainnya disebut hulul al-hawadits.

Syaikhul Islam membantah hujah ini di sini — dalam kajian penalaran — dari beberapa sisi:

1. *"Bahwa hal ini terbantah oleh perbuatan-perbuatan itu sendiri yang Dia lakukan, karena apa yang menjadi jawaban dalam masalah perbuatan, itu pula menjadi jawaban atas ini. Dan kita tidak dapat memahami dalam kenyataan yang terindera*

adanya pelaku kecuali yang menjadi sempurna dengan perbuatannya."

2. Bahwa perkataan mereka "menjadi sempurna dengan selain-Nya" adalah batil, karena hal ini hanya terwujud dengan kemampuan dan kehendak-Nya, tiada sekutu bagi-Nya dalam hal itu. Maka dalam hal itu Dia tidak membutuhkan selain-Nya. Jika dikatakan: Dia menjadi sempurna dengan perbuatan-Nya yang tidak membutuhkan selain-Nya dalam melakukannya, maka itu seperti mengatakan Dia menjadi sempurna dengan sifat-sifat-Nya dan dengan zat-Nya.
3. *"Bahwa akal yang jernih mengetahui bahwa orang yang melakukan perbuatan tanpa hikmah lebih layak mendapat predikat kurang daripada orang yang berbuat karena hikmah yang tadinya tidak ada kemudian menjadi ada pada waktu yang Dia sukai keberadaannya. Maka bagaimana mungkin dikatakan: perbuatan-Nya karena hikmah mengharuskan kekurangan, sedangkan perbuatan-Nya tanpa hikmah tidak mengandung kekurangan?"*

4- "Sesungguhnya tidak ada larangan yang mewajibkan diperbolehkannya bahwa Dia berbuat karena hikmah, kecuali larangan-larangan yang mewajibkan bahwa Dia berbuat tanpa hikmah jauh lebih besar dan lebih besar lagi..."

Terdapat pula sudut pandang lain dalam mendiskusikan argumen ini, sebagaimana Syaikhul Islam memiliki banyak diskusi dengan kaum Asy'ariyah seputar penolakan mereka terhadap hikmah yang ditunjukkan oleh nas-nas Al-Qur'an dan Sunnah.

Beliau juga kadang-kadang menunjukkan kontradiksi mereka dalam bab ini.

Adapun dalil-dalil yang menetapkan hikmah dan ta'lil (pengaitan sebab) sesuai mazhab Ahlu Sunnah sangat banyak, sebagiannya disebutkan oleh Syaikhul Islam, dan sebagian lainnya disebutkan oleh Ibnu Qayyim sebagaimana telah berlalu.

Kedua: Apakah Iradah (kehendak) mengharuskan mahabbah (kecintaan) atau tidak?

Masalah ini berkaitan erat dengan masalah sebelumnya — yaitu masalah ta'lil af'alillah (pengaitan sebab pada perbuatan Allah) — karena yang mendorong kaum Asy'ariyah untuk mengingkari ta'lil adalah anggapan mereka tentang adanya pertentangan antara perintah dan takdir. Bagaimana mungkin Allah menghendaki sesuatu dengan kehendak kauniyah seperti kekufuran dan kemaksiatan, sementara Dia tidak mencintainya dan tidak menghendakinya secara diniyah? Mereka pun berpendapat bahwa jalan keluar dari kebuntuan ini adalah dengan mengingkari hikmah dan ta'lil dalam perbuatan dan perintah-perintah Allah.

Persoalan iradah, apakah ia mengharuskan ridha dan mahabbah, adalah persoalan yang dimasuki oleh para pengikut hawa nafsu. Mereka tersesat di dalamnya, dan kesesatan itu membawa mereka pada penyimpangan yang sangat berbahaya dalam masalah qadha dan qadar serta masalah perintah dan larangan, serta hubungan antara keduanya. Bahkan persoalan ini telah membawa kalangan ghulat (ekstrem) sufi pada keyakinan "bahwa dalam pandangan mereka tidak ada sesuatu pun yang

dicintai, diridhai, dan dikehendaki Allah kecuali apa yang terjadi. Maka apa yang terjadi, Allah mencintai dan meridhainya; dan apa yang tidak terjadi, Allah tidak mencintai dan tidak meridhainya. Yang terjadi mengikuti qadar sesuai kehendak dan kekuasaan Allah. Apa yang Dia kehendaki pasti terjadi, dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak akan terjadi. Mereka berpihak kepada siapa yang menang, karena siapa yang menang berarti qadar bersamanya, dan yang ditakdirkan menurut mereka adalah yang dicintai Allah. Maka jika orang-orang kafir menang, mereka bersama mereka; dan jika kaum muslimin menang, mereka bersama mereka." Dengan demikian, iblis, seluruh orang kafir, atheis, dan pelaku maksiat semuanya dianggap taat kepada Allah karena mereka sesuai dengan qadar. Inilah barangkali rahasia di balik berbagai penyimpangan akhlak yang keji yang dinisbatkan kepada kalangan ghulat sufi, serta ucapan-ucapan kufur yang bahkan tidak terucap dari orang-orang kafir dan atheis sekalipun.

Perbedaan pendapat mengenai apakah iradah mengharuskan ridha dan mahabbah terbagi menjadi dua pendapat:

Pendapat pertama: Bahwa iradah mengharuskan ridha, dan ini adalah pendapat Mu'tazilah, Jahmiyah, dan mayoritas Asy'ariyah.

Sebagian Asy'ariyah memiliki ungkapan yang melunak dari pernyataan ini, seperti sebagian mereka yang mengartikan mahabbah dan ridha sebagai iradah, namun mengatakan: apabila iradah berkaitan dengan kenikmatan yang diperoleh seorang hamba maka disebut mahabbah dan ridha, dan apabila berkaitan dengan azab yang menimpa hamba maka disebut kemurkaan. Adapun yang membolehkan penggunaan mahabbah atas iradah,

mereka berkata: sesungguhnya Allah mencintai kekufuran dan meridhainya sebagai kekufuran yang pelakunya mendapat hukuman.

Namun kelompok-kelompok yang sepakat bahwa iradah bermakna mahabbah dan ridha ini berbeda pendapat di antara mereka menjadi dua pandangan yang membuat pendapat mereka sangat bertolak belakang dalam masalah qadar:

- **Mu'tazilah Qadariyah** berkata: telah diketahui melalui dalil bahwa Allah mencintai iman dan amal saleh, tidak mencintai kerusakan, tidak meridhai kekufuran bagi hamba-hamba-Nya, dan membenci kekufuran, kefasikan, dan kemaksiatan. Karena hal ini telah tetap, maka kemaksiatan tidaklah ditakdirkan dan tidak ditetapkan oleh-Nya, sehingga kemaksiatan berada di luar kehendak dan ciptaan-Nya. Mereka berkata: karena kita diperintahkan untuk ridha dengan qadha dan diperintahkan untuk membenci, tidak menyukai, dan membenci perbuatan-perbuatan ini, maka sudah semestinya perbuatan-perbuatan itu tidak terjadi berdasarkan qadha dan qadar Allah. Oleh karena itu mereka mengingkari tingkatan masyiah (kehendak) dan khalq (penciptaan).
- **Asy'ariyah dan yang sependapat dengan mereka** berkata: telah tetap berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah, dan ijmak bahwa Allah adalah Pencipta segala sesuatu, Rabb dan Penguasanya; apa yang Dia kehendaki pasti terjadi dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak akan terjadi. Karena menurut mereka masyiah, iradah, mahabbah, dan ridha semuanya bermakna satu, maka mereka berkata: kemaksiatan dan

kekufuran semuanya dicintai Allah karena Allah telah menghendaki dan menciptakannya.

Demikianlah, kedua kelompok ini berujung pada dua pendapat yang batil: yang satu mengeluarkan sebagian hal yang ditakdirkan dari takdir dan kehendak Allah seperti yang dilakukan Mu'tazilah, dan yang lain berpendapat bahwa Allah mencintai kekufuran dan kemaksiatan seperti yang dilakukan Asy'ariyah yang telah menyelisihi nas-nas Al-Qur'an dan Sunnah.

Pendapat kedua: Bahwa iradah tidak mengharuskan ridha dan mahabbah, bahkan keduanya berbeda, dan ini adalah pendapat umumnya Ahlu Sunnah yang menetapkan qadar. Mereka mengatakan bahwa pendapat Mu'tazilah dan Asy'ariyah menyelisihi Al-Qur'an, Sunnah, dan ijmak. Karena mereka sepakat bahwa apa yang Allah kehendaki pasti terjadi dan apa yang tidak Dia kehendaki tidak akan terjadi, dan bahwa Allah tidak mencintai kerusakan, tidak meridhai kekufuran bagi hamba-hamba-Nya, bahwa orang-orang kafir bermalam dalam keadaan yang tidak diridhai-Nya dari perkataan mereka, sebagaimana yang telah jelas dalam nas-nas.

Namun apakah antara nas-nas tersebut terdapat pertentangan sebagaimana yang disangka oleh mereka? Ahlu Sunnah berpandangan bahwa nas-nas yang berkaitan dengan masyiah dan iradah, serta nas-nas yang berkaitan dengan mahabbah, sama sekali tidak saling bertentangan apabila dipahami dan ditafsirkan dengan benar.

Hal itu karena Ahlu Sunnah mengatakan bahwa kesalahan yang dilakukan para penyelisih mereka dari kalangan Mu'tazilah, Asy'ariyah, dan lainnya adalah anggapan mereka bahwa iradah

dalam semua nas bermakna satu. Padahal yang benar bahwa iradah ada dua macam:

Pertama: Iradah yang bermakna masyiah 'ammah (kehendak umum), yaitu iradah kauniyah qadariyah. Iradah jenis ini seperti masyiah mencakup segala sesuatu yang terjadi di alam semesta ini. Dalil-dalil jenis iradah ini banyak, di antaranya firman Allah Ta'ala: **"Maka barangsiapa yang Allah kehendaki petunjuk baginya, Dia akan melapangkan dadanya untuk (menerima) Islam; dan barangsiapa yang Dia kehendaki kesesatan baginya, Dia jadikan dadanya sempit dan sesak."** (Al-An'am: 125).

Iradah jenis ini tidak mengharuskan mahabbah dan bukan bermakna mahabbah.

Kedua: Iradah yang bermakna mahabbah dan ridha, seperti firman Allah Ta'ala: **"Allah menghendaki kemudahan bagimu, dan tidak menghendaki kesukaran bagimu."** (Al-Baqarah: 185). Inilah iradah diniyah syar'iyah.

Iradah jenis inilah yang mengharuskan mahabbah dan ridha, serta mengharuskan adanya perintah. Berdasarkan hal ini, ditinjau dari sisi terjadinya yang dimaksud dan pada jenis iradah mana ia berkaitan, maka terdapat empat pembagian:

Pertama: Yang berkaitan dengannya kedua iradah, yaitu kauniyah dan diniyah, yakni amal-amal saleh yang terwujud di alam ini. Ini dikehendaki secara diniyah karena berupa amal saleh yang diperintahkan, dan dikehendaki secara kauniyah karena telah terjadi.

Kedua: Yang hanya berkaitan dengannya iradah diniyah, yaitu ketaatan dan amal saleh yang diperintahkan Allah namun

dilanggar oleh orang-orang kafir sehingga mereka tidak melakukannya. Ini dikehendaki secara syar'i karena berupa amal saleh, dan tidak dikehendaki secara kauniyah karena tidak terjadi dari orang-orang kafir dan pelaku maksiat.

Ketiga: Yang hanya berkaitan dengannya iradah kauniyah, seperti hal-hal yang mubah dan hal-hal yang tidak Allah perintahkan apabila dilakukan oleh para pelaku maksiat. Ini tidak dikehendaki secara diniyah, namun dikehendaki secara kauniyah karena telah terjadi.

Keempat: Yang tidak berkaitan dengannya kedua iradah, yaitu apa yang tidak terjadi dan tidak ada dari berbagai jenis hal yang mubah dan kemaksiatan.

Dengan perincian ini — yang ditunjukkan oleh nas-nas — menjadi jelas keunggulan mazhab Ahlu Sunnah wal Jama'ah.

Adapun upaya sebagian Asy'ariyah untuk menjawab nas-nas yang menunjukkan bahwa Allah tidak mencintai kekufuran dan kerusakan — dengan mengatakan bahwa hal itu khusus bagi yang belum melakukan kekufuran dan kerusakan, maksudnya Allah tidak mencintai kerusakan bagi hamba-hamba-Nya yang beriman dan tidak meridhainya untuk mereka — maka ini adalah jawaban yang rusak, karena konsekuensinya adalah bahwa Allah tidak mencintai iman dan tidak meridhainya dari orang-orang kafir, karena iman tidak terjadi dari mereka, sebab mahabbah menurut mereka seperti iradah yang hanya berkaitan dengan apa yang terjadi bukan yang tidak terjadi. Dan ini adalah kebatilan yang paling besar.

Tidak diragukan bahwa kekacauan Asy'ariyah bersama Mu'tazilah dalam masalah-masalah ini telah membawa mereka

pada penyimpangan dalam masalah qadar dan perbuatan para hamba.

Ketiga: Tahsin dan Taqbih (penetapan baik dan buruk)

Orang pertama yang terkenal membahas topik ini adalah Jahm bin Shafwan yang meletakkan kaidahnya yang masyhur: "Kewajiban mengetahui (ma'rifat) dengan akal sebelum datangnya syariat." Di atasnya ia membangun pandangan bahwa akal dapat menetapkan kemaslahatan dan kerusakan, kebaikan dan keburukan yang ada dalam segala sesuatu, dan ia melakukan ini sebelum turunnya wahyu, kemudian wahyu datang membenarkan apa yang dikatakan akal tentang kebaikan sebagian hal dan keburukan sebagian yang lain. Mu'tazilah mengambil pendapat ini dan disetujui oleh Karamiyah. Kemudian terjadi perbedaan pendapat di seputarnya menjadi tiga pendapat:

1. Bahwa baik dan buruk adalah dua sifat yang melekat pada dzat segala sesuatu, dan yang menghukumi baik dan buruk adalah akal. Setiap perbuatan yang baik atau buruk adakalanya karena dzatnya sendiri, atau karena sifatnya yang melekat padanya, atau karena berbagai sudut pandang dan pertimbangan lain. Syariat hanya menyingkap dan menjelaskan sifat-sifat tersebut saja. Inilah mazhab Mu'tazilah, Karamiyah, dan yang sependapat dengan mereka dari kalangan Rafidhah, Zaidiyah, dan lainnya.

2. Bahwa tidak ada kewajiban apa pun bagi Allah berdasarkan akal, dan tidak ada kewajiban apa pun bagi para hamba sebelum datangnya syariat yang didengar. Akal tidak menunjukkan kebaikan sesuatu dan tidak menunjukkan keburukannya sebelum datangnya syariat dalam hukum taklif.

Tahsin dan taqbih hanya diperoleh dari sumber-sumber syariat dan konsekuensi wahyu yang didengar. Mereka berkata: seandainya syariat membalik lalu menganggap baik apa yang dianggap buruk dan menganggap buruk apa yang dianggap baik, hal itu tidaklah mustahil. Inilah pendapat Asy'ariyah dan yang sependapat dengan mereka.

3. Perincian, karena menggeneralisasi tahsin dan taqbih pada setiap perbuatan hanya dari sisi akal saja tanpa syariat, atau menafikan segala peran akal dalam menilai baik atau buruknya perbuatan, keduanya tidak benar. Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menjelaskan mazhab ahli kebenaran dalam hal ini dengan penjelasan yang sempurna, dan membagi perbuatan menjadi tiga macam:

"Pertama: perbuatan yang mengandung maslahat atau mafsadat sekalipun syariat tidak menetapkan hal itu, sebagaimana diketahui bahwa keadilan mengandung maslahat bagi alam dan kezaliman mengandung kerusakannya. Jenis ini adalah baik atau buruk, dan keburukan itu dapat diketahui dengan akal maupun syariat, bukan berarti terdapat sifat baru yang ditetapkan pada perbuatan, namun tidak lazim dari adanya keburukan ini bahwa pelakunya diazab di akhirat apabila tidak datang syariat yang menyatakannya. Inilah yang dikelirukan oleh para ekstremis pendukung tahsin dan taqbih, karena mereka berkata: para hamba diazab atas perbuatan-perbuatan buruk mereka sekalipun Allah tidak mengutus rasul kepada mereka, dan ini bertentangan dengan nas. Allah Ta'ala berfirman: ***"Dan Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul."*** *(Al-Isra: 15).*

Kedua: apabila syariat memerintahkan sesuatu maka ia menjadi baik, dan apabila melarang sesuatu maka ia menjadi buruk;

perbuatan itu memperoleh sifat baik dan buruk melalui khitab (seruan) syariat.

Ketiga: syariat memerintahkan sesuatu untuk menguji hamba, apakah ia taat atau durhaka, dan bukan untuk mewujudkan perbuatan yang diperintahkan itu sendiri, sebagaimana Allah memerintahkan Ibrahim untuk menyembelih putranya. **"Maka ketika keduanya telah berserah diri dan dia (Ibrahim) membaringkan anaknya atas pelipisnya."** (Ash-Shaffat: 103) *tercapailah tujuan, lalu Allah menggantikannya dengan sembelihan. Demikian pula hadits orang yang berpenyakit belang, yang botak, dan yang buta; ketika orang yang buta menjawab, malaikat berkata: tahanlah hartamu untukmu, karena kamu hanyalah sedang diuji, Allah ridha kepadamu dan murka kepada kedua temanmu."* Hikmahnya bersumber dari perintah itu sendiri, bukan dari sesuatu yang diperintahkan.

Dua jenis yang terakhir inilah yang tidak dipahami oleh Mu'tazilah; mereka mengklaim bahwa baik dan buruk hanya ada pada sesuatu yang bersifat demikian tanpa adanya perintah syariat. Sedangkan Asy'ariyah mengklaim bahwa seluruh syariat termasuk dalam kategori ujian, dan bahwa perbuatan tidak memiliki sifat apa pun baik sebelum syariat maupun melalui syariat. Adapun para ulama dan jumhur, mereka menetapkan ketiga pembagian tersebut, dan itulah yang benar.

Syaikhul Islam lebih mempertegas persoalan ini dengan menjelaskan bahwa tahsin dan taqbih terbagi menjadi dua:

Pertama: Suatu perbuatan bersifat cocok bagi pelakunya dan bermanfaat baginya, atau bersifat membahayakannya dan

bertentangan dengannya — dalam hal ini semua pihak sepakat bahwa hal tersebut dapat diketahui dengan akal.

Kedua: Suatu perbuatan menjadi sebab celaan dan azab — inilah yang menjadi tempat terjadinya perbedaan pendapat:

- Mu'tazilah berkata: buruknya kezaliman, kesyirikan, kedustaan, dan kekejian diketahui dengan akal, dan pelakunya berhak mendapat azab di akhirat sekalipun tidak datang seorang rasul.
- Asy'ariyah berkata: tidak ada baik dan buruk dan tidak ada keburukan sebelum datangnya rasul. Baik itu adalah apa yang dikatakan kepadanya "lakukan," dan buruk itu adalah apa yang dikatakan kepadanya "jangan lakukan." Mereka tidak menjadikan hukum-hukum syariat itu memiliki 'illat (alasan), dan ini sesuai dengan mazhab mereka dalam ta'lil.
- Jumhur Ahlu Sunnah berkata: kezaliman, kesyirikan, kedustaan, dan kekejian semuanya buruk sebelum datangnya rasul, namun azab tidak berhak dijatuhkan kecuali setelah datangnya rasul.

Apa yang diperinci oleh Syaikhul Islam itulah yang sesuai dengan mazhab salaf dan yang ditunjukkan oleh nas-nas. Adapun pembicaraan dalam masalah ini sebagai sebuah istilah, ia baru muncul pada abad ketiga Hijriah.

Asy'ariyah, karena kecenderungan mereka kepada "jabar" dalam masalah qadar, berpendapat bahwa tahsin dan taqbih itu hanya bersifat syar'i semata. Oleh sebab itu Ar-Razi secara terang-terangan berargumen dengan jabar; ia menetapkan bahwa hamba

dipaksa (majbur) atas perbuatan buruknya, sehingga tidak ada satu pun dari perbuatan para hamba yang buruk.

Syaikhul Islam berpandangan bahwa argumen ini pada asalnya adalah argumen orang-orang musyrik yang mendustakan rasul, yang berkata: **"Seandainya Allah menghendaki, niscaya kami tidak akan menyekutukan-Nya dan tidak pula bapak-bapak kami, dan kami tidak akan mengharamkan sesuatu apa pun."** (Al-An'am: 148). Mereka menafikan keburukan syirik dan pengharaman apa yang tidak diharamkan Allah dari berbagai perkara yang baik dengan cara menetapkan qadar. Namun Syaikhul Islam menambahkan — demi berlaku adil terhadap lawan-lawannya — seraya berkata: *"Akan tetapi mereka yang berargumen dengan jabar untuk menafikan hukum-hukum ini, apabila mereka mengakui syariat, maka mereka tidaklah sama dengan orang-orang musyrik dari segala sisi. Oleh karena itu para mutakallimun yang mengakui syariat tidaklah seperti orang-orang musyrik, sekalipun pada diri mereka terdapat sebagian kebatilan orang-orang musyrik.*

Namun di antara para mutakallimun dari kalangan sufi terdapat golongan-golongan yang jabar begitu mendominasi mereka sehingga mereka kafir terhadap perintah dan larangan, janji dan ancaman, pahala dan siksa, baik secara ucapan maupun keadaan dan amal..."

Tidak diragukan bahwa Asy'ariyah — demikian pula Mu'tazilah — tidak memiliki argumen atas pendapat mereka dalam masalah tahsin dan taqbih, selain mengambil sebagian nas dengan mengabaikan sebagian yang lain. Dan Syaikhul Islam seringkali memperinci perbedaan pendapat dalam hal itu seraya menjelaskan mazhab yang benar.

Keempat: Makna "Kezaliman"

Pembahasan tentang makna "kezaliman" dibangun di atas masalah tahsin dan taqbih. Perbedaan pendapat tentang makna kezaliman terbagi menjadi tiga pendapat:

1. Pendapat Jahmiyah dan Asy'ariyah: Mereka mendefinisikan kezaliman sebagai: bertindak dalam milik orang lain, atau melanggar perintah orang yang wajib ditaati. Mereka berkata: kezaliman bagi Allah mustahil terjadi; bahkan setiap hal yang mungkin apabila dibayangkan terwujud maka itu adalah keadilan, sementara kezaliman dari-Nya adalah sesuatu yang terlarang dan tidak mungkin secara dzat seperti mengumpulkan dua hal yang bertentangan, atau sesuatu yang ada sekaligus tiada.

Mereka berkata: seandainya Allah menyiksa orang-orang yang taat dan memberikan kenikmatan kepada orang-orang yang bermaksiat, maka Dia tidaklah berlaku zalim, karena kezaliman menurut mereka hanyalah bertindak dalam milik orang lain, sedangkan Allah Ta'ala adalah Penguasa segala kerajaan. Maka perbuatan apa pun yang Dia lakukan sekalipun berupa menyiksa para nabi, malaikat, dan orang-orang yang taat kepada-Nya, serta memuliakan musuh-musuh-Nya dari kalangan orang-orang kafir dan setan, tidaklah berarti Dia berbuat zalim, karena Dia tidak bertindak kecuali dalam milik-Nya sendiri. Demikian pula tidak ada penguasa di atas-Nya yang dapat Dia langgar perintahnya.

Inilah pendapat jumhur Asy'ariyah, dan merupakan pendapat banyak pengikut Malik, Syafi'i, dan Ahmad, seperti Al-Qadhi Abu Ya'la dan pengikutnya, Abu Al-Ma'ali Al-Juwaini dan pengikutnya, Abu Al-Walid Al-Baji dan pengikutnya, serta lainnya.

3. Pendapat Mu'tazilah: Mereka berkata: kezaliman adalah sesuatu yang mungkin dilakukan Allah Ta'ala, namun Dia Mahasuci darinya, dan ini adalah benar. Namun mereka menjadikan kezaliman yang diharamkan Allah atas diri-Nya dan Dia Mahasuci darinya serupa dengan kezaliman di antara manusia satu sama lain. Mereka menyamakan perbuatan-perbuatan-Nya — baik yang baik maupun yang tidak baik — dengan perbuatan hamba-hamba-Nya, lalu mereka membuat perumpamaan dari diri mereka sendiri untuk-Nya. Oleh karena itu mereka disebut musyabbihah al-af'al (orang-orang yang menyerupakan perbuatan-perbuatan Allah dengan perbuatan makhluk).

Berdasarkan hal ini mereka berkata: *"Apabila Allah memerintah seorang hamba namun tidak menolong dia dengan semua bentuk pertolongan yang Dia mampu lakukan, maka Dia berbuat zalim kepadanya."* Mereka pun menyatakan konsekuensinya bahwa Allah tidak mampu memberi hidayah kepada orang yang sesat sebagaimana mereka berkata Dia tidak mampu menyesatkan orang yang mendapat hidayah. Mereka berkata tentang hal ini: *"Apabila Allah memerintah dua orang dengan perintah yang sama lalu mengkhususkan salah satunya dengan pertolongan untuk melaksanakan perintah itu, maka Dia berbuat zalim kepada yang lain."* Demikianlah mereka menganggap berbagai hal yang termasuk dalam kategori keutamaan dan kebaikan, lalu menilai meninggalkannya sebagai kezaliman. Demikian pula mereka mengira bahwa menyiksa orang yang perbuatannya telah ditakdirkan adalah kezaliman terhadapnya, dan mereka tidak membedakan antara menyiksa orang yang padanya terdapat sebab yang menjadikannya berhak mendapat hal itu dengan orang yang tidak demikian.

Maka Allah menurut Mu'tazilah adalah Maha Adil yang tidak berbuat zalim karena Dia tidak menghendaki terwujudnya satu pun dosa, baik kekufuran, kefasikan, maupun kemaksiatan. Bahkan para hamba melakukan hal itu tanpa kehendak-Nya, dan Allah tidak menciptakan satu pun dari perbuatan-perbuatan para hamba, baik yang baik maupun yang buruk. Karena seandainya Dia menciptakannya lalu menyiksa para pelaku maksiat, niscaya Dia berbuat zalim kepada mereka.

4. Pendapat Ahlu Sunnah: Mereka berkata: kezaliman adalah meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya, dan inilah maknanya dalam bahasa Arab. Dikatakan: *"Siapa yang menyerupai ayahnya maka ia tidak berbuat zalim (tidak melenceng),"* dan *"Siapa yang mempercayakan (kawanan) domba kepada serigala maka ia telah berbuat zalim."* Berdasarkan makna inilah Ahlu Sunnah membangun definisi mereka tentang kezaliman yang Allah Mahasuci darinya. Mereka berkata: sesungguhnya Allah Ta'ala adalah Hakim Yang Maha Adil yang meletakkan segala sesuatu pada tempatnya yang sesuai, tidak membedakan antara dua hal yang setara, dan tidak menyamakan dua hal yang berbeda.

Berdasarkan hal ini, kezaliman yang diharamkan Allah atas diri-Nya dan Dia Mahasuci darinya — baik secara perbuatan maupun kehendak — adalah sebagaimana yang ditafsirkan oleh salaf umat ini dan para imamnya: bahwa Dia tidak membebankan kepada seseorang dosa-dosa orang lain, tidak menyiksa seseorang atas apa yang tidak dikerjakan tangannya, dan tidak mengurangi kebaikan-kebaikannya sehingga tidak dibalas seluruhnya atau sebagiannya. Inilah kezaliman yang Allah nafikan rasa takutnya dari seorang hamba dalam firman-Nya: **"Dan barangsiapa mengerjakan amal-amal saleh sedang ia beriman,**

maka ia tidak khawatir akan perlakuan yang tidak adil (zalim) dan tidak (pula) akan pengurangan haknya." (Thaha: 112). Para mufasir berkata: ia tidak takut dbebankan kepadanya dosa-dosa orang lain dan tidak pula dikurangi kebaikan-kebaikannya; ada pula yang berkata: ia tidak akan dizalimi dengan dimintai pertanggungjawaban atas apa yang tidak ia kerjakan.

Allah Ta'ala mampu berbuat zalim, namun Dia Mahasuci dari hal itu dan telah mengharamkannya atas diri-Nya, sebagaimana terdapat banyak dalil tentang hal ini. Dan yang paling masyhur di antaranya adalah hadits Abu Dzarr: *"Wahai hamba-hamba-Ku, sesungguhnya Aku telah mengharamkan kezaliman atas diri-Ku sendiri dan Aku jadikan kezaliman itu diharamkan di antara kamu, maka janganlah kamu saling menzalimi."*

Perlu dicatat bahwa Asy'ariyah mendefinisikan kezaliman seiring dengan mazhab mereka dalam masalah qadar. Karena kecenderungan mereka kepada mazhab Jabriyah, apabila dikatakan kepada mereka bahwa konsekuensi pendapat kalian bahwa hamba memiliki kemampuan yang tidak berpengaruh adalah jabar (pemaksaan), lalu bagaimana Allah menyiksa para hamba atas sesuatu yang Dia paksa mereka melakukannya — ini adalah kezaliman — mereka menjawab: ini bukanlah kezaliman karena kezaliman adalah bertindak dalam milik orang lain atau melanggar perintah orang yang wajib ditaati, dan hal ini tidak berlaku bagi Allah.

Tidak diragukan bahwa penafsiran kezaliman ini bertentangan dengan yang dikenal dalam bahasa Arab, dan bertentangan dengan apa yang ditunjukkan oleh nas-nas Al-Qur'an dan Sunnah yang mengandung lafaz ini. Demikian pula pendapat mereka bahwa kezaliman mustahil bagi-Nya tidaklah mengandung

pujian dan kesempurnaan. Yang mengandung pujian dan kesempurnaan adalah mengatakan bahwa Allah Subhanahu Wa Ta'ala Mahasuci dari kezaliman karena keadilan-Nya, bukan tidak melakukannya karena ketidakmampuan. Pujian hanyalah untuk meninggalkan sesuatu yang mampu dilakukan, bukan untuk meninggalkan sesuatu yang tidak mungkin dilakukan.

Kelima: Taklif dengan sesuatu yang tidak mampu dilakukan (mā lā yuthāq)

Thāqah adalah kemampuan (istitha'ah). Perbedaan pendapat antara berbagai kelompok berkisar pada penentuan apa yang dimaksud dengan "tidak mampu": apakah itu yang mustahil secara adat (kebiasaan), atau yang mustahil secara akal seperti mengumpulkan dua hal yang bertentangan, ataukah seperti pembebanan kepada orang kafir sedangkan ia tidak beriman?

Syaikhul Islam menjelaskan bahwa perbedaan pendapat ini muncul karena tidak adanya pemilahan antara dua hal yang berkaitan dengan perdebatan dalam masalah ini:

1. Hal yang berkaitan dengan perbuatan yang diperintahkan, dan ini menyangkut ranah qadha dan qadar.
2. Hal yang berkaitan dengan boleh tidaknya memerintahkan sesuatu, dan ini menyangkut ranah masalah perintah dan larangan.

Mereka yang mencampuradukkan dua bagian ini terjerumus dalam kesalahan, seperti halnya sebagian orang yang menyamakan antara perintah Allah kepada orang kafir untuk beriman — padahal Allah Maha Mengetahui bahwa ia tidak akan

melakukannya — dengan masalah orang yang tidak berdaya, yang seandainya pun ia ingin melakukan sesuatu, ia tidak akan mampu. Mereka menganggap kedua bagian itu sebagai satu hal, yaitu pembebanan di luar kemampuan.

Penggabungan seperti ini bertentangan dengan apa yang secara aksiomatis diketahui bahwa keduanya berbeda, dan hal ini merupakan salah satu sumber perselisihan antara kaum Qadariyah dan Jabariyah.

Oleh karena itu, Syaikhul Islam berpandangan bahwa pernyataan mutlak tentang pembebanan di luar kemampuan termasuk bid'ah yang muncul dalam Islam.

Perbedaan pendapat mengenai pembebanan di luar kemampuan terbagi menjadi beberapa pendapat:

Pertama, bolehnya pembebanan di luar kemampuan, termasuk memerintahkan orang buta untuk melihat dan orang lumpuh untuk berjalan ke Mekah. Ini adalah pendapat Jahm bin Shafwan.

Kedua, tidak bolehnya pembebanan di luar kemampuan, dan mereka melarangnya karena dianggap buruk secara akal. Pendapat ini dibangun di atas mazhab mereka yang menyatakan bahwa kemampuan hanya ada sebelum perbuatan agar pembebanan menjadi sah, sehingga pahala dan siksa pun berlaku karenanya. Mereka melarang kemampuan itu menyertai objeknya, karena jika demikian, maka memerintahkan orang kafir untuk beriman berarti pembebanan di luar kemampuan — sebab jika ia mampu, tentu ia akan melakukannya, dan karena ia tidak melakukannya, ini menunjukkan ia tidak mampu, sedangkan

pembebanan di luar kemampuan adalah buruk. Ini adalah pendapat Muktazilah dan mereka yang sependapat.

Ketiga, bahwa pembebanan di luar kemampuan adalah boleh. Ini adalah mazhab Asy'ariyah, yang mereka bangun berdasarkan keyakinan mereka bahwa tidak ada kewajiban apa pun atas Allah dan tidak ada sesuatu pun yang buruk dari-Nya. Namun Asy'ariyah menyatakan bahwa hal yang di luar kemampuan terbagi menjadi beberapa bagian:

- Perbuatan yang mustahil karena Allah mengetahui bahwa ia tidak akan terjadi, seperti memerintahkan orang kafir untuk beriman dalam keadaan kekafirannya. Ini dibolehkan menurut seluruh ulama Asy'ariyah. Jenis ini adalah yang tidak mampu dilakukan oleh mukallaf karena ia sibuk dengan lawannya saja, dan inilah yang dilarang oleh Muktazilah.
- Perbuatan yang mustahil pada dirinya sendiri, karena merupakan sesuatu yang tidak mungkin, seperti menggabungkan dua hal yang saling bertentangan. Dalam hal ini Asy'ariyah berbeda pendapat; sebagian membolehkan seperti al-Razi, dan sebagian lain melarang.
- Sesuatu yang biasanya tidak terjangkau oleh kemampuan yang diciptakan, seperti memikul gunung atau terbang. Sebagian Asy'ariyah membolehkan pembebanan semacam ini meski tidak pernah terjadi secara empiris. Sebagian yang membolehkan berdalil dengan kasus pembebanan Abu Lahab untuk beriman, padahal telah datang kabar bahwa ia tidak akan beriman.

Keempat, mazhab ulama Salaf, yaitu perincian: pembebanan di luar kemampuan terbagi dua:

Yang pertama, sesuatu yang tidak mampu dilakukan karena mustahil, dan ini dua macam:

A. Yang mustahil secara kebiasaan, seperti berjalan dengan wajah, terbang, orang lumpuh yang tidak mampu berdiri, dan orang bisu yang tidak mampu berbicara.

B. Yang mustahil pada dirinya sendiri, seperti menggabungkan dua hal yang saling bertentangan, menjadikan yang baru sebagai sesuatu yang azali, dan menjadikan yang azali sebagai sesuatu yang baru, dan sejenisnya.

Dua jenis ini telah disepakati oleh para pembawa syariat bahwa hal semacam ini tidak pernah terjadi dan tidak boleh dibebankan.

Yang kedua, sesuatu yang tidak mampu dilakukan bukan karena mustahil dan bukan pula karena lemah, melainkan karena meninggalkannya dan menyibukkan diri dengan lawannya. Contohnya adalah memerintahkan orang kafir untuk beriman dalam keadaan kekafirannya. Ini dibolehkan, berbeda dengan pendapat Muktazilah, karena ini termasuk pembebanan yang telah disepakati oleh kaum Muslimin bahwa hal itu memang terjadi dalam syariat. Namun penggunaan istilah "pembebanan di luar kemampuan" untuk hal ini adalah sesuatu yang dilarang oleh jumhur ulama, meskipun sebagian orang yang menisbatkan diri kepada Ahlus Sunnah menggunakannya dalam membantah kaum Qadariyah.

Tersisa pembahasan mengenai dalil yang digunakan sebagian Asy'ariyah tentang bolehnya membebani sesuatu yang mustahil secara kebiasaan, yaitu kisah Abu Lahab. Syaikhul Islam berpandangan bahwa ini adalah kekeliruan, karena orang yang

telah Allah kabarkan bahwa ia tidak akan beriman dan bahwa ia akan masuk neraka — setelah Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam mengajaknya kepada iman — maka ini adalah orang yang telah pasti atasnya kalimat azab. Ia seperti orang yang menyaksikan para malaikat saat kematian, sehingga ia tidak lagi diajak bicara oleh Rasul dengan dua hal yang saling bertentangan. Ia juga seperti kaum Nuh ketika Allah memberitahukan kepada Nuh 'alaihissalam bahwa tidak akan ada lagi yang beriman dari kaumnya selain yang telah beriman, maka setelah itu Nuh tidak lagi memerintahkan mereka untuk beriman dengan seruan ini.

"Bahkan jika seandainya ia telah diberitahu bahwa ia akan masuk neraka — yang berarti ia akan mati dalam keadaan kafir — dan ia mendengar kabar itu, maka pada saat itu pembebannya terputus, dan imannya pun tidak bermanfaat lagi baginya, seperti iman orang yang beriman setelah menyaksikan azab. Allah berfirman: **'Maka iman mereka tidak lagi bermanfaat bagi mereka ketika mereka telah melihat azab Kami'** *(Ghafir: 85).*

Abu Lahab telah pasti atasnya kalimat azab, sehingga iman tidak lagi bermanfaat baginya.

Dengan demikian, pendapat yang kuat adalah pendapat yang memerinci. Dari sini tampaklah kesalahan Muktazilah, Jahmiyah, dan sebagian Asy'ariyah — meskipun di antara Asy'ariyah ada yang menyatakan pendapat yang benar dengan penjelasan rincinya dalam masalah ini.

Inilah masalah-masalah terpenting yang berkaitan dengan qadar. Meskipun merupakan masalah-masalah cabang, namun memiliki keterkaitan yang kuat dengan tema qadar, atau

merupakan bagian darinya. Tidak diragukan bahwa Asy'ariyah tidak menempuh jalan yang benar dalam masalah-masalah tersebut, yaitu jalan yang ditempuh oleh ulama Salaf — semoga Allah merahmati mereka — sehingga mazhab mereka dalam qadar dan perbuatan hamba menjadi menyimpang dari mazhab yang benar.

Cabang Kedua: Perbuatan Hamba dan Masalah "Al-Kasb"

Masalah ini adalah inti dari perselisihan dalam qadar, dan karenanya manusia terpecah menjadi berbagai kelompok dan golongan. Agar gambaran menjadi jelas dan letak perselisihan dapat ditentukan, perlu diperhatikan hal-hal berikut:

Pertama, qadar memiliki empat tingkatan: ilmu, penulisan, kehendak, dan penciptaan. Adapun tingkatan ilmu dan penulisan, tidak ada yang mengingkarinya kecuali kelompok ekstrem dari Qadariyah yang berpendapat bahwa urusan itu baru, yakni bahwa Allah tidak mendahului ilmu-Nya dalam hal itu, dan para sahabat — semoga Allah meridhai mereka — pun berlepas diri dari mereka. Adapun golongan-golongan lainnya, mereka mengakui dua tingkatan ini.

Kedua, adapun tingkatan kehendak dan iradat serta penciptaan, maka telah terjadi perselisihan di dalamnya dalam dua pendapat:

Pendapat pertama, mengingkari dua tingkatan ini. Ini adalah mazhab Muktazilah — dan yang sependapat — yang berpendapat bahwa Allah tidak menghendaki kekufuran dan kemaksiatan, dan

bahwa Allah tidak menciptakan perbuatan hamba, melainkan merekalah yang menciptakan perbuatan mereka sendiri.

Pendapat kedua, mengakui dua tingkatan ini dengan menetapkan kehendak dan iradat yang menyeluruh, serta menyatakan bahwa Allah adalah pencipta segala sesuatu, termasuk perbuatan hamba. Ini adalah pendapat jumhur Ahlus Sunnah, Jahmiyah, Asy'ariyah, Maturidiyah, dan mereka yang sependapat.

Namun perbuatan hamba memiliki dua dimensi:

Pertama, kaitannya dengan Allah Yang Mahapencipta. Dalam hal ini Ahlus Sunnah dan Asy'ariyah sepakat bahwa Allah adalah pencipta perbuatan hamba.

Kedua, kaitannya dengan hamba itu sendiri: apakah ia memiliki kemampuan atau tidak, dan apakah kemampuannya berpengaruh atau tidak. Dalam hal inilah terjadi perselisihan yang cukup besar antara berbagai golongan.

Kemampuan yang dengannya hamba dapat melakukan perbuatan inilah yang disebut istitha'ah (kesanggupan).

Untuk memperjelas masalah ini — yaitu masalah hubungan perbuatan hamba dengan diri mereka — perlu diuraikan perselisihan melalui dua hal:

Pertama, istitha'ah atau kemampuan: apakah ia ada sebelum perbuatan ataukah sesudahnya?

Kedua, apakah kemampuan ini ada atau tidak ada, apakah ia mandiri atau tidak mandiri, dan jika tidak mandiri apakah ia berpengaruh atau tidak?

Pertama: Al-Istitha'ah (Kesanggupan)

Istitha'ah, qudrah, quyyah, wus', dan thaqah — semuanya berdekatan maknanya. Al-Jurjani mendefinisikan istitha'ah sebagai: *"suatu sifat yang Allah ciptakan dalam diri makhluk hidup, yang dengannya ia melakukan perbuatan-perbuatan yang bersifat pilihan."* Dalam istilah para teolog, ia berarti sifat yang dengannya makhluk hidup mampu melakukan atau meninggalkan suatu perbuatan.

Perselisihan mengenainya terbagi menjadi beberapa pendapat:

Pendapat Jahmiyah: Hamba sama sekali tidak memiliki istitha'ah, baik sebelum perbuatan maupun bersamanya. Ia hanya memiliki kemampuan formal yang sama sekali tidak berpengaruh pada perbuatan, dan perbuatan itu disebut miliknya hanya secara kiasan.

Pendapat Muktazilah dan yang sependapat: Allah telah memberikan kemampuan kepada manusia, dan kemampuan ini ada sebelum perbuatan. Ia adalah kemampuan atas perbuatan itu dan atas lawannya, dan ia tidak mewajibkan terjadinya perbuatan.

Pendapat Asy'ariyah dan yang sependapat: Istitha'ah itu menyertai perbuatan; tidak boleh mendahuluinya dan tidak boleh pula mengiringinya. Ia berasal dari Allah, dan apa yang dilakukan manusia dengannya disebut kasb (perolehan) baginya.

Pendapat Ahlus Sunnah — yang juga dipegang oleh para muhaqqiq dari kalangan teolog, ulama fikih, hadis, tasawuf, dan lainnya — adalah perincian:

A. Ada istitha'ah bagi hamba dalam arti kesehatan, keluasan, kemampuan, dan kesempurnaan alat-alat tubuh. Inilah yang menjadi landasan perintah dan larangan, dan yang membenarkan (mensahkan) terjadinya perbuatan. Istitha'ah ini tidak harus menyertai perbuatan, bahkan ia ada sebelumnya dan mendahuluinya. Istitha'ah yang mendahului ini berlaku untuk dua hal yang berlawanan. Contohnya firman Allah: **"Dan Allah mewajibkan kepada manusia untuk menunaikan ibadah haji ke Baitullah, bagi yang mampu melakukan perjalanan ke sana"** (Ali Imran: 97). Istitha'ah dalam ayat ini ada sebelum perbuatan; jika ia hanya ada bersama perbuatan, maka haji tidak akan wajib kecuali bagi orang yang sudah berhaji, dan tidak ada seorang pun yang berdosa karena meninggalkan haji. Istitha'ah inilah yang menjadi landasan perintah dan larangan, dan yang dibicarakan oleh para ulama fikih serta yang paling umum dalam bahasa manusia.

B. Ada pula istitha'ah yang keberadaannya mengharuskan terjadinya perbuatan. Inilah istitha'ah yang menyertai perbuatan dan yang mewajibkan terjadinya. Di antara contohnya adalah firman Allah: **"Mereka tidak sanggup mendengar dan mereka tidak dapat melihat"** (Hud: 20), dan firman-Nya: **"Orang-orang yang matanya tertutup dari mengingat-Ku dan mereka tidak sanggup mendengar"** (Al-Kahfı: 101). *"Yang dimaksud dengan ketidaksanggupan adalah beratnya hal itu bagi mereka dan sulitnya bagi jiwa mereka, sehingga jiwa mereka tidak sanggup menginginkannya meskipun mereka sebenarnya mampu melakukannya jika mereka menginginkannya. Inilah keadaan orang yang terhalangi oleh hawa nafsu atau pandangan rusaknya dari mendengar dan mengikuti kitab-kitab Allah yang diturunkan, dan Allah memberitakan bahwa ia tidak sanggup melakukan itu.*

Istitha'ah inilah yang menyertai perbuatan dan yang mewajibkannya." Ia adalah istitha'ah kauniyah yang menjadi landasan qadha dan qadar, dan dengannya terwujud keberadaan perbuatan.

Dengan perincian yang moderat ini — yang dijelaskan oleh Syaikhul Islam — maka persoalan pun terpecahkan dan perkara menjadi jelas. Mereka yang berusaha menemukan solusi atas perselisihan antara Muktazilah dan Asy'ariyah tidak menemukan jalan lain kecuali dengan kembali kepada perincian ini yang sesuai dengan mazhab Ahlus Sunnah.

Adapun mereka yang menyelisihi Ahlus Sunnah telah jatuh dalam penyimpangan. Muktazilah membatasi kemampuan dan istitha'ah pada manusia hanya sebelum perbuatan, dan mengingkari istitha'ah kauniyah yang menyertai perbuatan. Asy'ariyah menjadikan seluruh istitha'ah itu menyertai perbuatan, sehingga mereka tidak menemukan solusi yang tepat untuk istitha'ah dan kemampuan yang merupakan syarat bagi amal dan yang bermakna kesehatan serta kesempurnaan alat-alat tubuh. Adapun Ahlus Sunnah menjadikan istitha'ah dua jenis: satu jenis sebelum perbuatan yaitu kesempurnaan anggota badan, dan satu jenis bersamanya yaitu yang mewajibkan terjadinya perbuatan.

Kedua: Sejauh Mana Kemampuan Hamba atas Perbuatannya

Perselisihan mengenai hal ini sering kali dikenal dengan nama "pendapat-pendapat tentang perbuatan hamba," dan ini adalah masalah terpenting yang menjadi tempat berlangsungnya perselisihan. Pendapat-pendapat dalam masalah ini dapat

diuraikan — beserta penjelasan gamblang tentang mazhab Asy'ariyah — sebagai berikut:

Pendapat pertama: Hamba dipaksa dalam perbuatannya; mereka tidak memiliki kemampuan, kehendak, maupun pilihan. Allah satu-satunya pencipta perbuatan hamba, dan perbuatan mereka hanya dinisbatkan kepada mereka secara kiasan. Gerak dan pilihan mereka ibarat daun pohon yang digerakkan angin, atau ibarat gerak matahari, bulan, dan bintang-bintang. Inilah mazhab Jabariyah, dan golongan mereka yang paling terkenal adalah Jahmiyah.

Pendapat kedua: Perbuatan hamba tidak diciptakan oleh Allah, melainkan para hambalah yang menciptakannya. Mereka memiliki kehendak dan kemampuan yang mandiri dari kehendak dan kemampuan Allah. Perbuatan mereka tidak ada pelakunya dan tidak ada yang mengadakannya selain mereka sendiri. Barangsiapa berpendapat bahwa Allah yang menciptakan dan mengadakannya, maka sangat besar kesalahannya — demikianlah kata Abdul Jabbar al-Hamadhani. Muktazilah berpendapat bahwa hamba menciptakan perbuatannya agar sah baginya pahala dan siksa atas amal-amalnya.

Pendapat ketiga: Pendapat Maturidiyah. Mereka berpendapat bahwa Allah menciptakan seluruh perbuatan hamba, dan tidak ada pencipta selain Dia — sebagaimana pendapat Asy'ariyah dan seluruh Ahlus Sunnah. Al-Maturidi berkata — dalam menafsirkan firman Allah: **"Dan Kami biarkan mereka terombang-ambing dalam kesesatan mereka"** (Al-Baqarah: 15) — sambil membantah Muktazilah: *"Dalam ayat ini terdapat penjelasan bahwa jika Dia-lah yang membiarkan mereka dalam kesesatan, maka Dia pasti mampu atas lawannya yaitu perbuatan iman. Ini menunjukkan*

bahwa Allah adalah pencipta perbuatan hamba, karena menurut pendapat mereka: kemampuan yang sempurna adalah yang jika seseorang mampu atas sesuatu maka ia pun mampu atas lawannya."

Al-Maturidi juga berkata dalam menafsirkan firman Allah: **"Banyak dari Ahli Kitab yang menginginkan agar mereka dapat mengembalikan kamu kepada kekafiran setelah kamu beriman, karena kedengkian dari diri mereka sendiri"** (Al-Baqarah: 109) — setelah membantah Muktazilah: *"Tetapi kami katakan: Allah menciptakan perbuatan dengki dari makhluk-Nya. Demikian pula dikatakan tentang najis-najis, kotoran-kotoran, ular-ular, kalajengking, dan sejenisnya: tidak pantas dinisbatkan kepada Allah, sehingga dikatakan 'wahai Pencipta najis-najis, ular-ular, dan kalajengking' — meskipun semua itu adalah ciptaan-Nya dan Dia adalah Pencipta segala sesuatu."*

Al-Nasafi berkata: *"Allah subhanahu wa ta'ala adalah pencipta perbuatan hamba, baik kekufuran maupun keimanan, ketaatan maupun kemaksiatan — tidak seperti yang diklaim Muktazilah bahwa hambalah yang menciptakan perbuatannya."*

Maturidiyah — dan mayoritas ulama Hanafiyah yang termasuk di dalamnya — sependapat dengan Ahlus Sunnah bahwa Allah subhanahu wa ta'ala adalah pencipta perbuatan hamba. Namun tentang kaitan hamba dengan perbuatannya, mereka memiliki pendapat khusus yang terkenal: mereka menetapkan bagi hamba kehendak parsial yang tidak diciptakan dan yang berada di tangan mereka sendiri. Mereka *"menjadikan kasb hamba sebagai ungkapan dari kehendak parsial mereka… dan terkadang mereka mengungkapkannya sebagai niat dan pengarahan kehendak menyeluruh ke arah perbuatan. Mereka berkata: kehendak parsial ini*

berasal dari hamba, dan ia bukan ada bukan pula tiada, melainkan termasuk hal yang berada di antara keduanya atau termasuk perkara-perkara yang bersifat pertimbangan, sehingga bersumbernya dari mereka tidak mengandung makna penciptaan, karena penciptaan berkaitan dengan yang ada."

Jadi menurut Maturidiyah, hamba memiliki kemampuan yang Allah ciptakan padanya saat ia bertekad bulat untuk melakukan sesuatu — baik ketaatan maupun kemaksiatan — meskipun kemampuannya tidak berpengaruh dalam mewujudkan perbuatan itu karena adanya penghalang, yaitu keterkaitan kemampuan Allah yang tidak ada sesuatu pun yang mampu menandinginya dalam mewujudkan hal tersebut.

Perlu dicatat bahwa mazhab Maturidiyah ini mendekatkan mereka sedikit kepada mazhab Muktazilah, sebagaimana mazhab jumhur Asy'ariyah mendekati pendapat Jahmiyah. Kedua pendapat Asy'ariyah dan Maturidiyah sama-sama sepakat bahwa Allah adalah Pencipta dan hamba adalah kasib (pemperoleh), dalam arti bahwa hamba menjadi sebab melalui tekadnya agar Allah menciptakan perbuatan dan mengalirkannya lewat tangannya. Namun mereka berbeda dalam soal tekad ini: apakah dari perbuatan hamba ataukah dari perbuatan Tuhan? Artinya: apakah hambalah yang mengarahkan kehendaknya sendiri secara bebas dalam pengarahan itu? Ataukah Allahlah yang mengarahkan kehendak hamba menuju sesuatu atau lawannya tanpa hamba memiliki kemampuan untuk menolak atau mengubahnya? Maturidiyah berpendapat yang pertama, dan Asy'ariyah berpendapat yang kedua.

Pendapat keempat: Pendapat Asy'ariyah dan pengikut mereka.

Mereka berpendapat bahwa Allah subhanahu wa ta'ala adalah pencipta perbuatan hamba. Dengan prinsip ini mereka menyelisihi Muktazilah yang berpendapat bahwa Allah tidak menciptakan perbuatan hamba, melainkan merekalah yang menciptakannya. Karena keistimewaan sisi ini pada Asy'ariyah dan Maturidiyah, mazhab mereka pun terkenal sebagai mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah, dan ini memang benar.

Namun ketika mazhab mereka diuraikan dari sisi kedua masalah penciptaan perbuatan hamba — yaitu sisi keterkaitan perbuatan hamba dengan diri mereka, apakah mereka yang melakukannya, ataukah itu hanya kasb bagi mereka, dan sejauh mana keterkaitan kemampuan hamba dengan perbuatan mereka — maka tampaklah sejauh mana perbedaan mereka dan jauhnya mereka dari mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah yang hakiki.

Ada pula hal lain, yaitu bahwa sebagian tokoh besar Asy'ariyah telah menarik kembali pendapat-pendapat mereka yang dahulu mereka pegang dalam masalah qadar dan kembali kepada mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Hal ini menuntut ketelitian dalam menguraikan pendapat-pendapat dan khususnya dalam menisbatkan perkataan kepada para pemiliknya dari segi historis.

Dalam menguraikan pendapat-pendapat Asy'ariyah — melalui kitab-kitab mereka — kami nukilkan apa yang disampaikan al-Shahrastani mengenai mazhab Asy'ariyah dalam qadar dan perkembangan pendapat-pendapat mereka di tangan para ulama besar mereka satu demi satu. Ia berkata:

"Abu al-Hasan al-Asy'ari berkata: Hamba itu mampu atas perbuatannya, karena manusia secara naluriah merasakan perbedaan antara gerak gemetar dan gerak pilihan serta kehendak.

Perbedaan itu kembali pada kenyataan bahwa gerak-gerak pilihan terjadi di bawah kemampuan, bergantung pada pilihan yang mampu memilih. Dari sinilah ia berkata: Yang dimaksud kasb adalah yang dihasilkan dengan kemampuan yang ada, dan yang terjadi di bawah kemampuan yang diciptakan.

Kemudian berdasarkan prinsip Abu al-Hasan: kemampuan yang diciptakan tidak berpengaruh dalam pengadaan, karena aspek pengadaan adalah satu perkara yang tidak berbeda antara substansi dan aksiden. Jika kemampuan itu berpengaruh dalam pengadaan, maka ia akan berpengaruh dalam pengadaan setiap yang diadakan, hingga ia layak mengadakan warna, rasa, dan bau, serta layak mengadakan substansi dan jasad — yang berujung pada pembolehan jatuhnya langit ke bumi melalui kemampuan yang diciptakan. Namun Allah telah menetapkan sunah-Nya bahwa Dia mewujudkan perbuatan yang terjadi seiring dengan kemampuan yang diciptakan, atau di bawahnya, atau bersamanya — ketika hamba menginginkannya dan menyibukkan diri dengannya. Perbuatan ini disebut kasb, sehingga ia merupakan penciptaan dari Allah dalam arti pengadaan dan penetapan, dan merupakan kasb dari hamba dalam arti terjadinya di bawah kemampuannya."

Qadhi Abu Bakar al-Baqillani melangkah sedikit lebih jauh dari batas itu, ia berkata: "Dalil telah tegak bahwa kemampuan yang bersifat baru (qudrah haditsah) tidak layak untuk mewujudkan sesuatu secara mandiri. Namun sifat-sifat perbuatan, atau sisi-sisi dan pertimbangannya, tidak terbatas hanya pada aspek kebaruan semata. Melainkan ada sisi-sisi lain di balik kebaruan itu, seperti keadaan substansi (jauhar) sebagai substansi yang menempati ruang dan menerima aksiden (aradh), keadaan aksiden sebagai aksiden, sebagai warna, sebagai

kehitaman, dan seterusnya... Ia berkata: maka sisi keadaan perbuatan yang terwujud melalui kemampuan yang baru, atau di bawahnya, merupakan suatu nisbah khusus, dan itulah yang disebut kasb (perolehan), dan itulah pengaruh dari kemampuan yang baru... Maka al-Baqillani menetapkan adanya pengaruh bagi kemampuan yang baru beserta bekasnya..."

Kemudian Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwayni melangkah sedikit lebih jauh dari penjelasan ini. Ia berkata: "Adapun menafikan kemampuan dan kesanggupan ini adalah sesuatu yang ditolak oleh akal dan indra. Adapun menetapkan kemampuan yang tidak memiliki pengaruh yang dapat diarahkan, maka itu sama saja dengan menafikan kemampuan sama sekali. Adapun menetapkannya dalam keadaan tidak ada perbuatan, maka itu sama saja dengan menafikan pengaruh. Terlebih lagi, keadaan-keadaan (ahwal) menurut prinsip mereka tidak dapat disifati dengan ada maupun tiada. Maka tidak ada jalan lain kecuali menisbatkan perbuatan hamba kepada kemampuannya secara hakiki, bukan dalam bentuk penciptaan dan pengadaan dari tiada. Sebab penciptaan mengisyaratkan kemandirian pengadaan dari ketiadaan, sementara manusia, sebagaimana ia merasakan dalam dirinya adanya kemampuan, ia pun merasakan dalam dirinya ketiadaan kemandirian itu..."

Teks ini, yang dikutip dari al-Shahrastani, menjelaskan bagaimana pendapat kaum Asy'ariyah mengenai perbuatan-perbuatan hamba tidak pernah berdiri di atas landasan yang kokoh, dan tidak meyakinkan bagi ulama-ulama besar mereka yang mendalami persoalan ini. Dapat dicermati pula dalam paparan perkembangan mazhab Asy'ariyah ini bahwa mereka bergerak ke arah pendapat yang benar, yaitu pendapat yang dipegang oleh

Ahlus Sunnah wal Jama'ah, sebagaimana akan datang penjelasannya. Perlu diketahui bahwa yang akhirnya menjadi pegangan mazhab Asy'ariyah adalah sesuai dengan apa yang mereka katakan pertama kali, yaitu yang disebutkan al-Shahrastani sebagai pendapat Abu al-Hasan al-Asy'ari, bahwa kemampuan yang baru tidak memiliki pengaruh apa pun.

Berikut ini kami paparkan pendapat-pendapat terpenting kaum Asy'ariyah:

Pendapat 1: Pendapat jumhur Asy'ariyah dan kalangan mutakhir mereka. Mereka berpendapat bahwa Allah adalah pencipta perbuatan-perbuatan hamba, sehingga mereka menetapkan dua tingkatan: kehendak (masyiah) dan penciptaan (khalq). Namun mereka berkata: "Sesungguhnya perbuatan-perbuatan hamba yang bersifat ikhtiyari (berdasarkan pilihan) terjadi semata-mata dengan kemampuan Allah Yang Mahatinggi, dan kemampuan para hamba tidak memiliki pengaruh apa pun padanya. Bahkan Allah Subhanahu Wa Ta'ala telah menjalankan kebiasaan-Nya dengan mewujudkan pada diri hamba suatu kemampuan dan pilihan. Apabila tidak ada penghalang, Allah mewujudkan perbuatan yang dikehendaki-Nya pada diri hamba itu, bersamaan dengan keduanya. Maka jadilah perbuatan itu sebagai ciptaan Allah secara ibda' (penciptaan tanpa contoh) dan ihdats (pengadaan), serta sebagai kasb (perolehan) bagi hamba. Makna kasb bagi hamba adalah kebersamaan perbuatan itu dengannya dan kehendaknya, tanpa ada pengaruh darinya atau keterlibatannya dalam terwujudnya perbuatan tersebut, selain bahwa ia adalah tempat berlangsungnya perbuatan itu."

Jadi seluruh perbuatan hamba adalah ciptaan Allah Yang Mahatinggi, dan merupakan kasb bagi para hamba, atas dasar

itulah ganjaran dan hukuman ditetapkan. Kemampuan hamba tidak memiliki pengaruh apa pun dalam perbuatan. Inilah pendapat jumhur Asy'ariyah. Pendapat inilah yang oleh kaum Mu'tazilah dijadikan bahan cercaan terhadap Asy'ariyah, karena dengan tidak menetapkan kemampuan yang berpengaruh bagi hamba, mereka tidak jauh berbeda dari pendapat kaum Jabariyah (Jahmiyah).

Adapun kasb menurut golongan ini memiliki beberapa definisi, yang terpenting adalah:

1. Sesuatu yang dengannya sesuatu yang dikehendaki terwujud, tanpa kemampuan si pelaku untuk melakukannya secara mandiri.
2. Sesuatu yang dengannya sesuatu yang dikehendaki terwujud di tempat berlangsungnya kemampuan.
3. Sebagian Asy'ariyah mendefinisikan kasb sebagai: "sesuatu yang ada melalui yang berkemampuan, dan ia memiliki kemampuan yang bersifat baru atasnya." Sebagian dari mereka memberi perumpamaan untuk kasb: "Batu besar yang mungkin tidak mampu diangkat oleh seorang pria sendirian, namun mampu diangkat oleh orang lain sendirian; jika keduanya bersama-sama mengangkatnya, maka terjadinya pengangkatan itu adalah karena yang lebih kuat di antara keduanya, namun yang lebih lemah pun tidak keluar dari statusnya sebagai orang yang mengangkat. Demikian pula hamba, ia tidak mampu melakukan perbuatannya secara mandiri. Seandainya Allah berkehendak melakukan sendiri penciptaan apa yang menjadi kasb bagi hamba, niscaya Ia mampu dan kehendak-Nya terwujud. Maka terwujudnya perbuatan itu pada hakikatnya adalah dengan

kemampuan Allah Yang Mahatinggi, namun demikian si penghasil kasb tetap tidak keluar dari statusnya sebagai pelaku, meskipun perbuatan itu terwujud dengan kemampuan Allah Yang Mahatinggi."

Kasb al-Asy'ari inilah yang dikatakan orang: "Ada tiga hal yang tidak memiliki hakikat, di antaranya kasb al-Asy'ari." Konsep ini telah menjadi bahan perdebatan yang panjang dan luas, dan kaum Asy'ariyah tidak pernah sampai pada kesimpulan yang memuaskan dalam masalah ini.

Pendapat 2: Pendapat Abu Bakar al-Baqillani. Pendapatnya serupa dengan jumhur Asy'ariyah, namun ia berbeda dari mereka dalam hal bahwa perbuatan-perbuatan itu terjadi dengan gabungan dua kemampuan: kemampuan Allah berkaitan dengan asal perbuatan, sedangkan kemampuan hamba berkaitan dengan sifatnya, yaitu dengan menjadikannya sebagai ketaatan atau kemaksiatan, dan sifat-sifat lain yang tidak dapat disifatkan kepada perbuatan Allah Yang Mahatinggi. Seperti dalam hal menampar anak yatim untuk mendidiknya atau untuk menyakitinya; maka zat tamparan itu terjadi dengan kemampuan dan pengaruh Allah, sedangkan statusnya sebagai ketaatan dalam kasus pertama, atau sebagai kemaksiatan dalam kasus kedua, terjadi dengan kemampuan dan pengaruh hamba. Al-Baqillani berkata dalam risalah al-Hurrah: "Wajib diketahui bahwa hamba memiliki kasb dan ia bukanlah orang yang terpaksa (majbur), melainkan ia adalah penghasil kasb bagi perbuatannya berupa ketaatan maupun kemaksiatan. Karena Allah Yang Mahatinggi berfirman: **'Baginya apa yang ia usahakan'** (Al-Baqarah: 134), yakni berupa pahala ketaatan, **'dan atasnya apa yang ia usahakan'** (Al-Baqarah: 286), yakni berupa siksa kemaksiatan... Dan yang

menunjukkan kebenaran ini pula adalah bahwa orang yang berakal di antara kita dapat membedakan antara gerakan tangannya karena terpaksa dan gerakan seluruh tubuhnya saat terkena demam atau gemetar, dengan ketika ia sendiri menggerakkan salah satu anggota tubuhnya dengan sengaja atas pilihannya. Maka perbuatan-perbuatan hamba adalah kasb bagi mereka dan merupakan ciptaan Allah Yang Mahatinggi. Apa yang disifatkan kepada Allah Yang Maha Benar tidak disifatkan kepada makhluk, dan apa yang disifatkan kepada makhluk tidak disifatkan kepada Allah Yang Maha Benar. Sebagaimana tidak dikatakan kepada Allah Yang Mahatinggi bahwa Ia adalah muktasib (penghasil kasb), demikian pula tidak dikatakan kepada hamba bahwa ia adalah khaliq (pencipta)." Jadi mazhab al-Baqillani adalah bahwa perbuatan terjadi dengan kemampuan hamba dalam sifatnya sebagai ketaatan atau kemaksiatan, yang dengannya ganjaran dan hukuman ditetapkan.

Pendapat 3: Pendapat Abu al-Ma'ali al-Juwayni. Pada awalnya ia berpendapat sesuai dengan pendapat umum kaum Asy'ariyah, dan ia telah menegaskan mazhabnya ini dalam kitab al-Irsyad. Ia berkata: "Para ulama generasi terdahulu umat ini, sebelum munculnya bid'ah dan hawa nafsu serta kekacauan pendapat, telah sepakat bahwa Yang Maha Pencipta dan Maha Mengadakan adalah Tuhan semesta alam, tidak ada pencipta selain-Nya, dan tidak ada yang mengadakan kecuali Dia. Inilah mazhab Ahlul Haq. Semua yang baru (hawadits) muncul dengan kemampuan Allah Yang Mahatinggi, dan tidak ada perbedaan antara apa yang berkaitan dengan kemampuan para hamba dan apa yang hanya Tuhan saja yang mampu melakukannya. Dari pokok ini keluar kesimpulan bahwa setiap sesuatu yang dikuasai

oleh suatu yang berkemampuan, maka Allah Yang Mahatinggi pun berkuasa atasnya dan Dialah yang mengadakan serta menciptakannya." Kemudian ia berkata: "Maka jalan yang tepat adalah memastikan bahwa kemampuan yang baru sama sekali tidak memiliki pengaruh pada apa yang dikuasainya. Tidak disyaratkan bagi berlakunya suatu sifat bahwa ia harus berpengaruh pada sesuatu yang berhubungan dengannya, sebab ilmu dipahami berlakunya terhadap yang diketahui meskipun tidak berpengaruh padanya. Demikian pula kehendak yang berkaitan dengan perbuatan hamba tidak berpengaruh pada yang berhubungan dengannya." Jelas dari perkataan ini bahwa al-Juwayni berpegang teguh pada mazhab Asy'ariyah. Namun kita dapati dalam kitab al-Aqidah al-Nizhamiyah, yang merupakan karya terakhirnya dalam bidang akidah, ia menolak pendapatnya tersebut dan pendapat umum kaum Asy'ariyah. Ia memperpanjang pembahasan dalam masalah ini dan menjelaskan mazhab yang akhirnya ia pegang, yang sejalan dengan mazhab Ahlus Sunnah wal Jama'ah.

Pendapat 4: Pendapat Abu Hamid al-Ghazali. Ia berpendapat bahwa perbuatan-perbuatan hamba terjadi dengan gabungan dua kemampuan atas satu perbuatan, dan ia membolehkan berkumpulnya dua penyebab atas satu perbuatan. Ia berkata: "Yang benar adalah menetapkan dua kemampuan atas satu perbuatan, dan berpendapat adanya sesuatu yang dikuasai yang dinisbatkan kepada dua yang berkemampuan. Yang tersisa hanyalah anggapan mustahilnya dua kemampuan berkumpul atas satu perbuatan. Ini hanya mustahil apabila keterkaitan dua kemampuan itu dalam satu sisi yang sama. Apabila dua kemampuan itu berbeda dan berbeda pula sisi keterkaitannya,

maka berkumpulnya dua keterkaitan pada satu hal bukanlah sesuatu yang mustahil." Maka yang berpengaruh menurutnya adalah gabungan dua kemampuan: kemampuan Allah dan kemampuan para hamba.

Pendapat Kelima: Pendapat Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Mereka mengakui empat tingkatan yang telah tegak dan ditunjukkan oleh nash-nash, yaitu: ilmu, penulisan (kitabah), kehendak (masyiah), dan penciptaan (khalq). Adapun perbuatan-perbuatan hamba, maka ia termasuk dalam tingkatan keempat. Oleh karena itu mereka berkata tentangnya: sesungguhnya Allah adalah pencipta seluruh perbuatan hamba, dan para hamba adalah pelaku yang sesungguhnya. Mereka memiliki kemampuan yang hakiki atas perbuatan-perbuatan mereka, dan mereka memiliki kehendak, namun kehendak itu tunduk di bawah kehendak Allah yang bersifat kauniyah (universal) dan tidak keluar darinya.

Metode Syaikhul Islam dalam Membantah Asy'ariyah dalam Masalah Qadar:

Pertama: Asy'ariyah sepakat dengan Ahlus Sunnah dalam menetapkan qadar, dan bahwa Allah adalah pencipta perbuatan-perbuatan hamba.

Kedua: Adapun pendapat mereka tentang penetapan kemampuan bagi hamba yang tidak berpengaruh, dan penamaan perbuatannya sebagai kasb, maka Syaikhul Islam mengembalikan asal pendapat mereka ini kepada persoalan yang telah dijelaskan sebelumnya dalam bab sifat-sifat, yaitu pendapat mereka bahwa

perbuatan (fi'l) identik dengan yang diperbuat (maf'ul), dan bahwa penciptaan (khalq) identik dengan yang diciptakan (makhluq), serta ketidakmampuan mereka membedakan antara apa yang berdiri pada Allah dari perbuatan-perbuatan dengan apa yang terpisah dari-Nya. Mereka menjadikan seluruh perbuatan Allah sebagai sesuatu yang diperbuat-Nya yang terpisah dari-Nya.

Tatkala mereka sampai pada masalah qadar dan perbuatan-perbuatan hamba, dan mereka meyakini bahwa perbuatan-perbuatan itu adalah sesuatu yang diperbuat oleh Allah, mereka berkata: itu adalah perbuatan-Nya, karena perbuatan menurut mereka identik dengan yang diperbuat. Maka dikatakan kepada mereka: apakah itu juga perbuatan hamba? Mereka pun kebingungan dalam menjawabnya dan terpecah menjadi tiga pendapat:

- Jumhur mereka berkata: itu adalah kasb hamba, bukan perbuatannya, namun mereka tidak mampu membedakan antara kasb dan perbuatan dengan pembedaan yang tegas.
- Sebagian mereka berkata: bahkan itu adalah perbuatan di antara dua pelaku. Ini adalah pendapat al-Ghazali sebagaimana telah lalu.
- Sebagian lain berkata: bahkan Tuhan melakukan zat perbuatan itu, sedangkan hamba melakukan sifatnya. Ini adalah pendapat al-Baqillani sebagaimana telah lalu.

"Yang benar, yang dipegang oleh para imam Sunnah dan jumhur umat, adalah membedakan antara perbuatan (fi'l) dengan yang diperbuat (maf'ul), dan antara penciptaan (khalq) dengan yang diciptakan (makhluq). Maka perbuatan-perbuatan hamba, seperti semua yang baru lainnya, adalah ciptaan dan buatan Allah.

Sebagaimana diri hamba sendiri beserta seluruh sifat-sifatnya adalah ciptaan dan buatan Allah, namun itu bukanlah zat penciptaan dan perbuatan-Nya sendiri, melainkan merupakan sesuatu yang diciptakan dan dibuat. Perbuatan-perbuatan ini adalah perbuatan hamba yang berdiri padanya, tidak berdiri pada Allah dan Allah tidak tersifati dengannya. Sebab Allah tidak tersifati dengan ciptaan-ciptaan-Nya dan hasil perbuatan-Nya, melainkan Ia tersifati dengan penciptaan dan perbuatan-Nya sebagaimana Ia tersifati dengan seluruh yang berdiri pada zat-Nya. Adapun hamba, ia adalah pelaku bagi perbuatan-perbuatan ini dan ia yang tersifati dengannya. Ia memiliki kemampuan atasnya, dan ia melakukannya dengan pilihan dan kehendaknya. Semua itu adalah ciptaan Allah. Jadi perbuatan itu adalah perbuatan hamba, dan ia adalah buatan Tuhan."

Dengan perincian yang baik ini, tampaklah kekeliruan kaum Asy'ariyah ketika mereka menyamakan perbuatan dengan yang diperbuat, sehingga menjebak mereka dalam kerumitan konsep kasb yang terkenal dan tidak mampu mereka keluar darinya.

Di samping bantahan global ini, Syaikhul Islam memiliki banyak bantahan terperinci, yang terpenting adalah:

1. Bahwa kasb al-Asy'ari tidak memiliki hakikat, karena mereka menafsirkannya sebagai ungkapan tentang kebersamaan sesuatu yang dikuasai dengan kemampuan yang baru. Mereka berkata: penciptaan adalah sesuatu yang dikuasai dengan kemampuan yang azali. Selama hamba bukanlah pelaku dan tidak memiliki kemampuan yang berpengaruh dalam perbuatan, maka klaim bahwa ia adalah muktasib dan penamaan perbuatannya sebagai kasb adalah tidak berdasar. Sebab orang yang mengatakan demikian tidak mampu menemukan perbedaan

antara perbuatan yang ia nafikan dari hamba dengan kasb yang ia tetapkan untuknya. Syaikhul Islam kerap mengisyaratkan bahwa pendapat Asy'ariyah ini dekat dengan pendapat Jahm yang terang-terangan menyatakan jabr (determinisme).

2. Adapun klaim mereka bahwa mereka membedakan antara kasb yang mereka tetapkan dengan penciptaan, dengan mengatakan bahwa kasb adalah ungkapan tentang kebersamaan sesuatu yang dikuasai dengan kemampuan yang baru, sedangkan penciptaan adalah sesuatu yang dikuasai dengan kemampuan yang azali. Mereka juga berkata: kasb adalah perbuatan yang berdiri di tempat berlakunya kemampuan atasnya, sedangkan penciptaan adalah perbuatan yang berada di luar tempat berlakunya kemampuan atasnya. Mereka pun mengklaim bahwa hal ini menjauhkan pendapat mereka dari pendapat Jahm yang mengakui jabr murni. Klaim-klaim mereka ini dibantah dengan beberapa hal:

a. Pendapat mereka ini "tidak menghasilkan perbedaan antara keadaan hamba sebagai muktasib dengan keadaannya sebagai pelaku (fa'il), yang mewujudkan, yang mengadakan, yang membuat, yang mengerjakan, dan semacamnya. Sebab perbuatan, pengadaan, pekerjaan, dan pembuatannya juga merupakan sesuatu yang dikuasai dengan kemampuan yang baru, dan itu berdiri di tempat berlakunya kemampuan yang baru."

b. "Dan juga, perbedaan itu tidak memiliki hakikat. Sebab keadaan sesuatu yang dikuasai berada di tempat kemampuan atau di luar tempatnya, itu tidak kembali kepada hakikat pengaruh kemampuan padanya. Hal ini dibangun di atas dua dasar: pertama, bahwa Allah tidak mampu melakukan perbuatan yang berdiri pada diri-Nya sendiri, dan bahwa penciptaan-Nya terhadap alam adalah

zat alam itu sendiri; dan kebanyakan orang berakal dari kalangan kaum Muslimin dan selain mereka berpendapat sebaliknya. Kedua, bahwa kemampuan hamba sesuatu yang dikuasainya hanya ada dalam seluruh wujudnya, dan tidak ada sesuatu pun dari yang dikuasainya yang berada di luar tempatnya. Dalam hal ini terdapat perselisihan yang panjang."

Maka kaum Asy'ariyah membangun pendapat-pendapat mereka tentang kasb dan kemampuan hamba di atas dasar-dasar yang tidak dapat diterima.

c. Penafsiran mereka tentang pengaruh dengan sekadar kebersamaan mengharuskan tidak adanya perbedaan antara apakah yang membedakan itu berada di tempat atau di luar tempat.

d. Bahwa "sesuatu yang telah mapan dalam fitrah manusia adalah bahwa orang yang berbuat adil maka ia adalah orang yang adil, orang yang berbuat zalim maka ia adalah orang yang zalim, orang yang berbuat bohong maka ia adalah orang yang berbohong. Apabila hamba bukan pelaku kebohongan, kezaliman, dan keadilannya, melainkan Allah yang melakukan itu, maka lazim bahwa Dialah yang tersifati dengan kebohongan dan kezaliman." Dan ini adalah kebatilan yang paling besar. Kepada kaum Asy'ariyah juga dikatakan: dikatakan kepada kalian di sini apa yang kalian katakan kepada kaum Mu'tazilah dalam masalah kalam, bahwa barangsiapa yang kalam berdiri padanya, maka ialah yang mutakallim (yang berkata-kata), dan bahwa apabila kalam itu adalah makhluk maka ia adalah kalam bagi tempat Allah menciptakannya padanya. Demikian pula kehendak dan kemampuan hamba.

e. Bahwa Al-Qur'an dipenuhi dengan penyandaran perbuatan-perbuatan hamba kepada mereka sendiri, di antaranya firman Allah Yang Mahatinggi: **"Sebagai balasan atas apa yang mereka kerjakan"** (As-Sajdah: 17), dan firman-Nya: **"Berbuatlah sesuka kalian"** (Fushshilat: 40), dan firman-Nya: **"Dan katakanlah: bekerjalah kalian, maka Allah akan melihat pekerjaan kalian"** (At-Taubah: 105), dan firman-Nya: **"Sesungguhnya orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shalih"** (Al-Baqarah: 277), dan masih sangat banyak lagi.

f. "Bahwa syariat dan akal sepakat bahwa hamba dipuji dan dicela atas perbuatannya, dan perbuatan itu menjadi kebaikan atau keburukan baginya. Seandainya yang ada hanyalah perbuatan orang lain, maka orang lain itulah yang seharusnya dipuji dan dicela atasnya."

Ketiga: Bahwa perincian yang disebutkan oleh para ulama salaf adalah yang benar, dan dengannya hilanglah kerancuan yang disangka-sangka oleh mereka dalam masalah hamba, yaitu bahwa perbuatan-perbuatan itu adalah ciptaan Allah Yang Mahatinggi sekaligus perbuatan nyata bagi para hamba. Para ulama salaf membangun hal itu di atas dasar bahwa perbuatan (fi'l) tidak identik dengan yang diperbuat (maf'ul), dan penciptaan (khalq) tidak identik dengan yang diciptakan (makhluq). Sejalan dengan kejelasan mazhab salaf, Syaikhul Islam menjelaskan beberapa persoalan yang masih samar seputar mazhab mereka, di antaranya:

1. Apa yang dikatakan orang: apabila perbuatan-perbuatan hamba adalah ciptaan Allah, namun sekaligus merupakan

perbuatan nyata bagi mereka, bagaimana kita memadukan dua hal ini?

Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menjawab hal ini dengan berkata: "Perkataan seseorang 'ini adalah perbuatan si fulan' dan 'perbuatan si fulan': adalah ungkapan yang mengandung kesamaran. Sebab terkadang yang dimaksud dengan perbuatan (fi'l) adalah hakikat perbuatan itu sendiri, dan terkadang yang dimaksud adalah nama masdar. Kamu berkata: saya melakukan ini, saya melakukannya, sebuah perbuatan. Dan saya mengerjakan ini, saya mengerjakannya, sebuah pekerjaan. Apabila yang dimaksud dengan pekerjaan adalah hakikat pekerjaan itu sendiri yang merupakan nama masdar, seperti shalat seseorang dan puasanya dan semacamnya, maka pekerjaan di sini identik dengan yang dikerjakan, dan telah menyatu nama masdar dengan perbuatan. Apabila yang dimaksud adalah apa yang dihasilkan dari pekerjaannya, seperti tenunan kain dan pembangunan rumah dan semacamnya, maka pekerjaan di sini tidak identik dengan yang dikerjakan. Allah Yang Mahatinggi berfirman: **'Mereka mengerjakan baginya apa yang dikehendakinya berupa mihrab, patung, piring-piring seperti kolam, dan periuk-periuk yang tetap (tidak berpindah-pindah)'** (Saba': 13), maka Allah menjadikan benda-benda buatan ini sebagai hasil karya jin. Dan dari bab ini pula firman Allah Yang Mahatinggi: **'Dan Allah menciptakan kalian dan apa yang kalian kerjakan'** (Ash-Shaffat: 96), yakni Allah menciptakan kalian dan menciptakan berhala-berhala yang kalian pahat... Yang dimaksud adalah bahwa kata 'perbuatan', 'pekerjaan', dan 'buatan' memiliki bermacam-macam penggunaan, seperti kata pembangunan, penjahitan, dan perdagangan, yang bisa digunakan untuk nama masdar itu sendiri maupun untuk yang diperbuat.

Demikian pula kata 'tilawah', 'qira'ah', 'kalam', dan 'qaul' bisa digunakan untuk nama masdar itu sendiri maupun untuk apa yang dihasilkan darinya berupa zat perkataan dan ucapan. Maka bisa dimaksudkan dengan tilawah dan qira'ah Al-Qur'an yang dibaca dan ditilawahkan itu sendiri, sebagaimana bisa dimaksudkan dengan keduanya nama masdar itu.

Yang dimaksud adalah bahwa apabila seseorang berkata: tindakan-tindakan ini adalah perbuatan Allah atau perbuatan hamba, dan yang ia maksudkan adalah bahwa ia merupakan perbuatan Allah dalam arti masdar, maka ini adalah kebatilan berdasarkan kesepakatan kaum Muslimin dan akal yang terang. Namun barangsiapa yang berkata ia adalah perbuatan Allah dan yang ia maksudkan adalah bahwa ia merupakan sesuatu yang diperbuat dan diciptakan oleh Allah seperti ciptaan-ciptaan lainnya, maka ini adalah kebenaran." Kemudian ia menjelaskan persoalan ini dan berkata: "Adapun orang yang berkata, dan mereka adalah jumhur Ahlus Sunnah, bahwa penciptaan Tuhan Yang Mahatinggi terhadap ciptaan-ciptaan-Nya bukanlah zat ciptaan-ciptaan itu sendiri, ia berkata: sesungguhnya perbuatan-perbuatan hamba adalah ciptaan seperti ciptaan-ciptaan lainnya, dan buatan Tuhan seperti buatan-buatan lainnya, dan ia tidak mengatakan bahwa perbuatan-perbuatan itu adalah zat perbuatan Tuhan dan penciptaan-Nya sendiri, melainkan ia mengatakan bahwa perbuatan-perbuatan itu adalah zat perbuatan hamba. Dengan ini hilanglah kerancuannya. Sebab dapat dikatakan: dusta, zalim, dan semacamnya dari hal-hal yang buruk, tersifatkan kepada siapa yang menjadikannya sebagai perbuatannya sendiri, sebagaimana hamba melakukannya dan perbuatan itu berdiri padanya. Tetapi Allah tidak tersifati dengan apa yang Ia ciptakan

pada selain-Nya berupa rasa, warna, bau, bentuk, ukuran, gerakan, dan lain sebagainya. Sebab apabila Allah menciptakan warna seseorang, Ia tidaklah menjadi yang berwarna dengannya. Dan apabila Ia menciptakan bau busuk, rasa pahit, bentuk buruk, dan semacamnya dari hal-hal yang dibenci, dicela, dan dipandang jelek, Ia tidaklah tersifati dengan ciptaan-ciptaan yang buruk, tercela, dan dibenci ini. Begitu pula perbuatan-perbuatan yang buruk, dan makna keburukannya adalah bahwa ia membahayakan pelakunya dan menjadi sebab celaan dan hukumannya serta mendatangkan derita dan siksaannya. Ini adalah sesuatu yang kembali kepada si pelaku yang perbuatan itu berdiri padanya, bukan kepada Sang Pencipta yang menciptakannya sebagai perbuatan bagi selain-Nya."

2. Di antara hal-hal yang perlu dijelaskan adalah masalah kemampuan hamba dan apakah ia memiliki pengaruh atau tidak? Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah menjelaskan hal ini dengan berkata: "Apabila pengaruh (ta'tsir) ditafsirkan dengan wujudnya syarat yang bersifat baru atau sebab yang terwujudnya sesuatu yang baru itu bergantung padanya bersama sebab lain dan ketiadaan penghalang-penghalang, semuanya dengan penciptaan Allah Yang Mahatinggi, maka ini adalah benar. Dan pengaruh kemampuan hamba pada apa yang dikuasainya adalah tetap dengan pertimbangan ini. Namun apabila pengaruh ditafsirkan dengan bahwa yang berpengaruh itu mandiri dalam menghasilkan bekasnya tanpa ada peserta yang membantu dan penghalang yang mencegah, maka tidak ada sesuatu pun dari makhluk yang berpengaruh demikian, melainkan Allah sendiri-lah pencipta segala sesuatu, tidak ada sekutu bagi-Nya dan tidak ada tandingan bagi-Nya. Apa yang dikehendaki Allah pasti terjadi, dan apa yang

tidak dikehendaki-Nya tidak akan terjadi... Apabila diketahui apa yang terkandung dalam kata 'pengaruh' berupa kesamaran dan kegandaan makna, hilanglah kerancuannya, dan dikenallah keseimbangan di tengah dua golongan itu." Ia juga berkata di tempat lain: "Yang dipegang oleh para ulama salaf dan pengikut mereka serta para imam Ahlus Sunnah dan jumhur kaum Muslimin yang menetapkan qadar dan menyelisihi Mu'tazilah adalah: menetapkan sebab-sebab, dan bahwa kemampuan hamba bersama perbuatannya memiliki pengaruh seperti pengaruh berbagai sebab pada akibat-akibatnya. Allah Yang Mahatinggi menciptakan sebab-sebab dan akibat-akibat. Sebab-sebab tidak berdiri sendiri menghasilkan akibat-akibat, melainkan ia membutuhkan sebab-sebab lain yang membantunya, dan ia pun memiliki lawan-lawan yang menghalanginya. Suatu sebab tidak terwujud hingga Allah menciptakan seluruh sebab-sebabnya dan menyingkirkan lawan-lawannya yang menentangnya. Allah Subhanahu Wa Ta'ala menciptakan semua itu dengan kehendak dan kemampuan-Nya sebagaimana Ia menciptakan ciptaan-ciptaan lainnya. Maka kemampuan hamba adalah salah satu sebab, dan perbuatan hamba tidak terwujud dengan kemampuan itu seorang diri, melainkan harus ada pula kehendak yang bulat bersama kemampuan. Dan apabila yang dimaksud dengan kemampuan adalah kekuatan dalam diri manusia, maka harus pula ada pelenyapan penghalang-penghalang seperti melenyapkan belenggu, penjara, dan semacamnya, serta penghalang dari jalan seperti musuh dan lainnya."

Syaikhul Islam telah menjelaskan persoalan ini dengan penjelasan yang sempurna. Ia berkata: "Pengaruh (ta'tsir) adalah nama yang memiliki banyak penggunaan. Terkadang yang

dimaksud dengan pengaruh adalah kemandirian dalam menciptakan dan kesendirian dalam mengadakan. Apabila yang dimaksud dengan pengaruh kemampuan hamba adalah kemampuan semacam ini, maka, jauh dari Allah, tidak ada seorang pun yang beragama Sunnah yang mengatakannya. Ini hanyalah yang dinisbatkan kepada ahli kesesatan. Dan apabila yang dimaksud adalah pengaruh dalam zat perbuatan itu, di mana tidak ada perbedaan antara menisbatkan kemandirian dalam pengaruh kepada selain Allah Subhanahu Wa Ta'ala dalam hal sekecil atom maupun seekor gajah, maka ini tidak lain adalah syirik di bawah syirik, meskipun orang yang mengucapkan pendapat ini tidak bertujuan kecuali menuju kepada yang benar."

"Dan jika yang dimaksud dengan 'pengaruh' adalah bahwa keluarnya suatu perbuatan dari ketiadaan menuju keberadaan terjadi dengan perantaraan kemampuan yang baru (diciptakan), dalam pengertian bahwa kemampuan makhluk adalah sebab dan perantara dalam penciptaan Allah Subhanahu wa Ta'ala atas perbuatan tersebut melalui kemampuan itu — sebagaimana Dia menciptakan tumbuhan melalui air, menciptakan hujan melalui awan, dan menciptakan seluruh akibat serta makhluk melalui perantara-perantara dan sebab-sebab — maka penafsiran ini pun tidak menjadikan kemampuan hamba sebagai syirik. Jika tidak demikian, maka penetapan seluruh sebab pun akan menjadi syirik."

Pembicaraan Ibnu Taimiyah dalam dua topik ini sangat jelas dan gamblang, serta mengandung solusi bagi banyak persoalan pelik. Tidak saya temukan seorang pun sebelum Syaikhul Islam — semoga Allah merahmatinya — yang menjelaskan hal ini dengan uraian seperti itu dalam masalah-masalah penting yang banyak diperdebatkan dan bercampur antara yang benar dan yang salah.

Sungguh penjelasannya sangat lengkap, menyembuhkan (dari kebingungan), dan mendalam. Dan tidak saya temukan karya tentang takdir yang semisal dengan karya Ibnu Taimiyah dan muridnya Ibnul Qayyim — semoga Allah merahmati keduanya.

3. Di antara hal-hal yang perlu disinggung adalah: makna *kasb* (perolehan) menurut Ahlus Sunnah. Para ulama Sunnah kerap menyebutkan bahwa perbuatan-perbuatan hamba merupakan *kasb* bagi mereka. Hal ini terkadang menimbulkan kerancuan, terutama karena kaum Asy'ariyah juga menggunakan istilah *kasb* untuk menyebut mazhab mereka dalam topik ini, sehingga kerancuan pun terkadang terjadi. Kami jelaskan di sini bahwa Ahlus Sunnah ketika mengatakan bahwa perbuatan-perbuatan hamba adalah *kasb* bagi mereka, maksudnya adalah: perbuatan-perbuatan itu adalah perbuatan mereka sendiri yang dampaknya kembali kepada pelakunya, baik berupa manfaat maupun mudarat. Sebagaimana firman Allah Ta'ala: **"Baginya apa yang ia usahakan dan atasnya apa yang ia kerjakan"** (Al-Baqarah: 286). "Maka Allah Subhanahu wa Ta'ala menjelaskan bahwa hasil usaha diri itu menjadi miliknya atau tanggungannya. Dan karena para hamba menjadi sempurna dan baik melalui perbuatan-perbuatan mereka — sebab mereka pada awal penciptaan diciptakan dalam keadaan kurang — maka sah lah penetapan sebab, karena kesempurnaan dan kebaikan mereka berasal dari perbuatan-perbuatan mereka." Jadi yang dimaksud oleh Ahlus Sunnah adalah bahwa perbuatan itu merupakan *kasb* bagi mereka yang terjadi dengan kemampuan dan kehendak mereka, sementara seluruh perbuatan mereka adalah ciptaan Allah Subhanahu wa Ta'ala.

Pembahasan Keempat: Iman

Pendahuluan

Kaum Asy'ariyah dikenal karena kecenderungan mereka kepada mazhab Murji'ah dalam masalah iman. Pendapat mereka tentang iman sangat mirip dengan pendapat mereka tentang masalah kalam, ketika mereka membatasinya pada *kalam nafsi* (bicara dalam batin) dan mengabaikan lafal-lafal. Dalam masalah iman pun, mereka menjadikan maknanya sebagai *ma'rifah* (pengetahuan) atau *tashdiq* (pembenaran), tanpa memasukkan ucapan maupun amal perbuatan ke dalamnya.

Syaikhul Islam membantah mereka dan berbagai golongan Murji'ah lainnya, sebagaimana beliau membantah pihak-pihak yang menyimpang di sisi berlawanan, seperti Mu'tazilah dan Khawarij. Agar pembahasan tidak melebar dan terlalu panjang, masalah ini dapat disajikan sebagai berikut:

Pertama: Pendapat-pendapat tentang iman.

Kedua: Pendahuluan dalam memaparkan akar perbedaan pendapat tentang iman.

Ketiga: Bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap kaum Asy'ariyah tentang iman.

Pertama: Pendapat-Pendapat tentang Iman

Terjadi perbedaan pendapat di antara berbagai golongan mengenai hakikat iman, apakah amal perbuatan termasuk di dalamnya, dan bagaimana hukum pelaku dosa besar — dengan beberapa pendapat:

1. Pendapat Ahlus Sunnah wal Jama'ah dan mayoritas ulama Salaf: bahwa iman adalah ucapan, keyakinan, dan amal perbuatan — ucapan dengan lisan, keyakinan dalam hati, dan amal dengan anggota badan; bertambah dengan ketaatan dan berkurang dengan kemaksiatan. Mereka berpendapat bahwa pelaku dosa besar tetap mukmin dengan imannya dan fasik karena dosa besarnya; di akhirat urusannya berada di bawah kehendak Allah.

2. Pendapat Mu'tazilah dan Khawarij. Mereka berpendapat: iman adalah ucapan, keyakinan, dan amal perbuatan. Adapun pelaku dosa besar:

a. Hukumnya di dunia menurut Mu'tazilah: ia bukan mukmin dan bukan kafir, melainkan berada di posisi antara dua posisi (*manzilah bayna manzilatain*), sehingga ia tidak boleh dibunuh. Sedangkan menurut Khawarij: ia kafir dan halal darah serta hartanya.

b. Hukumnya di akhirat: Khawarij dan Mu'tazilah sepakat bahwa ia kekal di neraka seperti orang-orang kafir.

3. Pendapat Murji'ah dari kalangan ahli fikih — para pengikut Abu Hanifah — bahwa iman adalah ucapan dan keyakinan, sedangkan amal perbuatan tidak termasuk di dalamnya. Adapun hukum pelaku dosa besar menurut mereka sejalan dengan mazhab Ahlus Sunnah.

4. Pendapat Jahmiyah: bahwa iman hanyalah *ma'rifah* (pengetahuan) semata. Adapun selain itu — berupa pembenaran dan pengakuan hati, ucapan, dan amal perbuatan — tidak termasuk dalam iman. Ini adalah pendapat Jahm. Konsekuensi logis pendapatnya adalah bahwa Iblis, Fir'aun, dan orang-orang seperti mereka yang mengenal Allah namun menentang-Nya, mencaci

Allah dan Rasul-Nya, memusuhi keduanya, membunuh para nabi, meruntuhkan masjid, dan menghina mushaf — semuanya dianggap mukmin sempurna imannya.

5. Pendapat Maturidiyah: bahwa iman adalah *tashdiq* (pembenaran). Adapun ucapan lisan hanyalah bukti atas iman, bukan bagian dari iman itu sendiri. Sedangkan amal perbuatan tidak termasuk dalam iman.

6. Pendapat Karamiyah: bahwa iman hanyalah ucapan lisan semata. Ini untuk menetapkan imannya di dunia. Adapun di akhirat, barangsiapa ucapannya tidak sesuai dengan keyakinan yang benar dalam hatinya — seperti orang munafik — maka ia kekal di neraka.

7. Pendapat Kullabiyah dan Asy'ariyah. Mereka memiliki dua pendapat tentang iman:

Pertama: bahwa iman adalah ucapan, keyakinan, dan amal. Ini adalah pendapat Abu Ali ats-Tsaqafi dan al-Qalanisi; Ibnu Mujahid cenderung kepada pendapat ini, dan ini pula salah satu dari dua pendapat Abu al-Hasan al-Asy'ari yang disebutkannya dalam *al-Maqalat* — di antara pernyataan para ahli hadis dan Ahlus Sunnah — dan beliau menyatakan setuju dengan semua yang mereka katakan. Syaikhul Islam berkata setelah mengutipnya: "Inilah pendapatnya dalam kitab ini, yang dengannya ia menyepakati Ahlus Sunnah dan para ahli hadis, berbeda dengan pendapat yang ia kukuhkan dalam *al-Mujaz*." Beliau juga menyebutkan bahwa ini adalah pilihan sebagian pengikutnya.

Kedua: Pendapat kedua Abu al-Hasan al-Asy'ari — yang disebutkannya dalam *al-Mujaz* — yang disetujui oleh mayoritas kaum Asy'ariyah, seperti al-Baqillani, al-Juwaini, dan lainnya. Pendapat ini menyatakan bahwa iman semata-mata adalah

pembenaran hati dan pengetahuannya. Ungkapan kaum Asy'ariyah dalam hal ini bervariasi: terkadang mereka menyebutnya *ma'rifah* seperti pendapat Jahm, terkadang menyebutnya *tashdiq*.

Adapun mazhab mereka tentang pelaku dosa besar sejalan dengan pendapat Ahlus Sunnah.

Perlu dicatat bahwa pendapat kedua inilah yang masyhur di kalangan Asy'ariyah, yang dikukuhkan oleh para imam mereka yang datang setelah al-Asy'ari, dan inilah yang menjadi pegangan tetap mazhab tersebut.

Demikian ringkasan pendapat-pendapat tentang iman. Dari sini tampak jelas bahwa kaum Asy'ariyah memiliki dua pendapat: yang pertama sejalan dengan mazhab Salaf, dan yang kedua sejalan dengan pendapat Jahm.

Kedua: Pendahuluan dalam Memaparkan Akar Perbedaan Pendapat tentang Iman

Syaikhul Islam memiliki landasan-landasan dan kaidah-kaidah dalam bab iman yang sebagian beliau sebutkan dalam *Kitab al-Iman al-Kabir*, dibangun di atas penelaahan yang mendalam terhadap nash-nash yang memuat lafal iman dan yang semakna dengannya. Beliau juga memiliki kajian-kajian yang mendalam tentang akar-akar perbedaan pendapat dan sejauh mana berbagai golongan konsisten dengan konsekuensi logis dari pernyataan-pernyataan mereka.

Tujuan di sini bukan untuk menguraikan seluruh landasan dan kaidah tersebut, melainkan cukup dengan mengisyaratkan

beberapa hal yang berkaitan dengan perbedaan pendapat tentang iman saja. Di antaranya:

1. Apa yang beliau sebutkan bahwa asal-usul pertentangan tentang iman bermula dari komitmen sebagian kalangan terhadap dua persoalan:

Pertama: bahwa iman adalah satu kesatuan yang tidak dapat dibagi-bagi; jika sebagian hilang maka hilanglah seluruhnya.

Kedua: bahwa pada diri seseorang tidak mungkin berkumpul ketaatan dan kemaksiatan, iman dan kekufuran, serta Islam dan kemunafikan; apabila salah satunya ada maka yang lain pasti tiada.

Ketika kaidah-kaidah ini telah mengakar pada mereka, sementara Ahlus Sunnah berbeda pendapat dengan mereka dalam hal itu, maka pendapat tentang iman pun terbagi menjadi tiga:

Pendapat pertama: pendapat Khawarij dan Mu'tazilah. Mereka berargumen bahwa dalil-dalil membuktikan bahwa amal perbuatan termasuk iman; maka barangsiapa meninggalkannya berarti ia telah meninggalkan sebagian iman. Kaidahnya menyatakan bahwa jika sebagian iman hilang maka hilanglah seluruhnya, dan tidak mungkin pada diri seorang hamba berkumpul iman dan kemunafikan. Karena itu mereka tidak membenarkan pembagian iman — baik dalam nama maupun dalam hukum. Maka mereka mencabut iman secara mutlak dari pelaku dosa besar — ini dalam hal nama — dan mewajibkan kekalnya di neraka — ini dalam hal hukum.

Pendapat kedua: pendapat Jahmiyah dan Murji'ah. Mereka berkata: sungguh kami telah mengetahui dengan pasti bahwa

pelaku dosa dari kalangan ahli kiblat tidak kekal di neraka, melainkan akan keluar darinya sebagaimana diriwayatkan secara mutawatir dalam hadis-hadis; dan ijmak pun telah menyatakan bahwa mereka bukan kafir murtad.

Mereka berkata: seandainya kami memasukkan amal perbuatan ke dalam pengertian iman — sementara kaidahnya menyatakan iman adalah satu kesatuan yang tidak dapat dibagi, jika sebagian hilang maka hilanglah seluruhnya — niscaya jika seorang mukmin melakukan dosa dan sebagian imannya hilang, maka hilanglah seluruh imannya sehingga ia kekal di neraka. Padahal ini bertentangan dengan nash-nash yang mutawatir. Oleh karena itu mereka mengeluarkan amal perbuatan dari pengertian iman, agar peniadaan sebagian amal tidak mengakibatkan hilangnya iman secara keseluruhan dan keabadian di neraka — yang mana itu bertentangan dengan nash-nash.

Jadi para Murji'ah ini berdebat soal nama, bukan soal hukum. Dalam hal hukum, mereka membolehkan bahwa pelaku dosa besar bisa jadi mendapat pahala sekaligus azab, dipuji sekaligus dicela. Sebagian dari mereka bahkan menahan diri dalam soal berlakunya ancaman, sehingga tidak memastikan berlakunya ancaman bagi satu pun dari pelaku dosa besar — sebagaimana dikatakan oleh sebagian Murji'ah dari kalangan Syiah dan Asy'ariyah seperti Qadhi Abu Bakr dan lainnya — ini dalam hal hukumnya di akhirat. Adapun dalam hal namanya di dunia, mereka melarang pembagian iman dan berkata tidak boleh seseorang memiliki sebagian iman tanpa sebagian yang lain.

Pendapat ketiga: pendapat Ahlus Sunnah. Mereka membolehkan pembagian dalam nama maupun hukum. "Maka seseorang bisa memiliki sebagian iman saja, tidak semuanya, dan

ditetapkan baginya hukum dan pahala Ahlul Iman sesuai kadar iman yang dimilikinya, sebagaimana ditetapkan pula azab sesuai kadar (dosa) yang ia tanggung." Mereka juga berpendapat bahwa pada diri seseorang bisa berkumpul ketaatan dan kemaksiatan, iman dan kekufuran kecil (*kufr ashghar*), serta Islam dan kemunafikan amali; sebagaimana bisa pula berkumpul pada dirinya loyalitas dan permusuhan sesuai kadar ketaatan dan kemaksiatan yang ada padanya. Maka di dunia — jika ia melakukan dosa besar — ia adalah mukmin yang kurang imannya; dan di akhirat ia berada di bawah kehendak Allah: jika Allah berkehendak, Dia akan mengadzabnya, dan jika berkehendak, Dia akan mengampuninya. Dengan demikian, ancaman umum bagi pelaku dosa besar tetap berlaku, sehingga sebagian dari mereka akan masuk neraka, namun tidak kekal di dalamnya.

Ini adalah analisis yang sangat cermat terhadap asal-usul perbedaan pendapat sebagaimana dijelaskan oleh Syaikhul Islam — semoga Allah merahmatinya. Tidak diragukan bahwa nash-nash yang mutawatir telah menetapkan bahwa pada diri seseorang bisa berkumpul iman dan kemunafikan; atsar-atsar dari para sahabat dan tabi'in pun telah menunjukkan hal itu, bahkan para ulama Salaf berijmak mengenainya. Sungguh mengherankan bahwa al-Asy'ari dalam sebagian kitabnya justru mengutip ijmak bahwa iman dan kemunafikan tidak mungkin berkumpul pada diri seorang hamba, dan para pengikutnya pun turut serta dalam hal itu. Syaikhul Islam berkata: "Akar yang menjerumuskan mereka ke dalam hal ini adalah keyakinan mereka bahwa tidak mungkin berkumpul pada diri seseorang sebagian iman dan sebagian kekufuran — atau sesuatu yang merupakan iman dan sesuatu yang merupakan kekufuran — dan mereka meyakini bahwa ini adalah hal yang

disepakati di antara kaum Muslim, sebagaimana disebutkan oleh Abu al-Hasan dan lainnya. Karena itulah keyakinan mereka akan ijmak ini menjatuhkan mereka ke dalam hal yang justru menyalahi ijmak yang sesungguhnya — yaitu ijmak Salaf yang telah disebutkan oleh lebih dari satu imam." Dan nash-nash yang menunjukkan mazhab Salaf — bahwa pada diri seseorang bisa berkumpul ketaatan dan kemaksiatan, iman dan kemunafikan — sangatlah tegas.

2. Bahwa barangsiapa berpendapat tentang iman namun tidak mau menanggung konsekuensi logis yang batil dari pendapatnya tersebut, ia berada di antara dua pilihan: kontradiksi dalam pendapatnya sendiri, atau menanggung pendapat batil yang telah menjadi ijmak (tentang kebatilannya). Salah satu contoh paling jelas dari hal ini adalah mazhab Jahm tentang iman, dan pendapat-pendapat orang-orang Asy'ariyah yang menyepakatinya. Imam Ahmad — dalam bantahannya terhadap Jahm — mengajukan kepada Jahm konsekuensi logis yang dinyatakannya: "Ia harus mengatakan: jika seseorang mengakui (Allah) kemudian mengikat sabuk (Kristen) di pinggangnya, shalat menghadap salib, mendatangi gereja-gereja dan tempat ibadah, dan melakukan semua dosa besar — namun ia dalam semua itu tetap mengakui Allah — maka ia (Jahm) wajib menyatakan bahwa orang itu mukmin (sempurna). Dan hal-hal ini termasuk konsekuensi paling keji yang harus mereka tanggung." Syaikhul Islam mengomentari: "Saya katakan: apa yang disebutkan oleh Imam Ahmad ini termasuk argumen terbaik yang digunakan orang-orang untuk membantah mereka. Beliau merangkum berbagai kelompok argumen yang digunakan orang lain secara terpisah. Dan konsekuensi logis ini tidak bisa mereka hindari. Oleh karena itu,

ketika para tokoh kalam mereka — seperti Jahm dan yang sependapat dengannya — menyadari bahwa konsekuensi itu tidak terhindarkan, mereka pun menanggungnya dan berkata: seandainya seseorang melakukan semua perbuatan lahiriah itu, ia tidak menjadi kafir dalam batin; namun perbuatan itu bisa menjadi tanda kekufuran dalam hukum dunia. Jika kemudian dihadapkan kepada mereka nash-nash yang menunjukkan bahwa orang itu kafir di akhirat, mereka berkata: nash-nash itu menunjukkan bahwa dalam batinnya tidak ada sedikit pun pengetahuan tentang Allah, karena bagi mereka keduanya adalah satu hal. Maka mereka pun menyalahi akal yang sehat dan syariat yang tegas."

Kemudian Syaikhul Islam berkata tentang kaum Asy'ariyah yang menyepakati Jahm: "Barangsiapa yang menyepakati pendapat Jahm tentang iman karena pengaruh pembelaan Abu al-Hasan terhadap pendapat Jahm dalam masalah iman, ia terkadang berpendapat dengan pendapat Salaf dan para imam, dan terkadang berpendapat dengan pendapat para mutakallimin yang menyepakati Jahm."

Kemudian beliau memberikan contoh dalam masalah mencaci Allah dan Rasul-Nya — shalawat Allah dan salam-Nya atas beliau — dan berkata: "Hingga dalam masalah mencaci Allah dan Rasul-Nya: aku melihat sekelompok orang dari kalangan Hanabilah, Syafi'iyah, dan Malikiyah — ketika mereka berbicara dengan perkataan para imam — mereka berkata: ini kufur secara batin dan zahir; namun ketika mereka berbicara dengan perkataan para mutakallimin, mereka berkata: ini kufur secara zahir, namun dalam batin boleh jadi ia mukmin sempurna imannya, karena iman menurut mereka tidak dapat dibagi-bagi. Oleh karena itu, ketika Qadhi Iyadh mengetahui hal ini dari perkataan sebagian

pengikutnya, ia mengingkarinya dan membela pendapat Malik serta Ahlus Sunnah, dan ia berbuat baik dalam hal itu... Begitu pula engkau akan mendapati mereka dalam masalah-masalah iman menyebut pendapat-pendapat para imam dan Salaf, namun mengkaji dengan kajian yang sesuai dengan pendapat Jahmiyah, karena kajian itu mereka ambil dari kitab-kitab ahli kalam yang membela pendapat Jahm dalam masalah-masalah iman."

Kemudian Syaikhul Islam menyebutkan contoh untuk hal ini, yaitu bahwa Fakhruddin ar-Razi ketika menyusun *Manaqib asy-Syafi'i* dan meriwayatkan mazhabnya tentang iman yang sejalan dengan mazhab Salaf, ia merasa heran dengan pertentangan hal itu terhadap apa yang ia ketahui dari mazhab pengikutnya yang berpaham Murji'ah, padahal ia sendiri adalah orang yang menyepakati bid'ah mereka.

Dalam *ash-Sharim al-Maslul*, ketika mengkaji masalah ini dan menyebutkan dua pendapat Qadhi Abu Ya'la — yang pertama sejalan dengan mayoritas Salaf, dan yang kedua sejalan dengan pendapat Jahm tentang iman, di mana Abu Ya'la berkata: "Sesungguhnya barangsiapa yang membunuhnya tanpa meminta ia bertobat terlebih dahulu, itu karena ia tidak memandangnya sebagai kemurtadan, melainkan hanya mewajibkan hukuman mati sebagai had. Yang kami katakan demikian adalah ketika ia mengingkari apa yang dipersaksikan atasnya, atau ia menampakkan penyesalan dan tobat. Maka kami bunuh ia sebagai had, seperti zindiq yang telah bertobat. Ia berkata: Meskipun kami tetapkan baginya hukum orang kafir dalam hal pembunuhan, namun kami tidak memastikannya demikian karena pengakuannya terhadap tauhid dan penolakannya terhadap apa yang dipersaksikan atasnya... Adapun orang yang diketahui bahwa ia

mencacinya dengan meyakini kehalalannya, maka tidak diragukan lagi kekufurannya. Begitu pula jika caciannya itu sendiri pada hakikatnya merupakan kekufuran, seperti mendustakannya atau mengkafirkannya dan semacamnya — maka ini tidak dipersoalkan. Begitu pula orang yang tidak menampakkan tobat, mengakui apa yang dipersaksikan atasnya, dan tetap bersikeras atasnya — maka ia kafir karena perkataannya dan karena ia menghalalkan pelanggaran kehormatan Allah dan Nabi-Nya" — Syaikhul Islam berkata: "Ini pun merupakan penetapan darinya bahwa cacian mengakibatkan kekufuran karena sebab penghalalannya (menganggap boleh), jika cacian itu sendiri bukan pendustaan yang tegas. Ini adalah masalah yang harus ditegaskan, dan wajib diketahui bahwa pendapat yang menyatakan bahwa kekufuran seorang pencaci pada hakikatnya hanya karena penghalalannya atas cacian itu adalah kekeliruan yang mungkar dan ketergelinciran yang besar. Semoga Allah merahmati Qadhi Abu Ya'la; ia telah menyebutkan di banyak tempat lain hal-hal yang bertentangan dengan apa yang ia katakan di sini. Dan yang menjerumuskan sebagian orang ke dalam jurang ini adalah apa yang mereka terima dari perkataan sekelompok mutakallimin belakangan — yaitu Jahmiyah kelas rendah yang mengikuti mazhab Jahmiyah awal dalam hal bahwa iman adalah semata-mata pembenaran dalam hati, meskipun tidak disertai ucapan lisan, dan tidak menuntut amal dalam hati maupun anggota badan."

Syaikhul Islam kemudian menjelaskan setelah itu dasar pandangan para Murji'ah ini: bahwa mereka melihat iman adalah membenarkan rasul dalam apa yang ia beritakan, dan mereka melihat bahwa keyakinan akan kejujurannya tidak bertentangan

dengan cacian dan makian itu sendiri, sebagaimana keyakinan akan wajibnya menaatinya tidak bertentangan dengan mendurhakai nya. Maka ketika mereka melihat umat ini mengkafirkan si pencaci, mereka berkata: ia hanya dikafirkan karena caciannya merupakan tanda bahwa ia tidak meyakini keharaman mencaci, sehingga ia kafir karena pendustaan ini, bukan karena penghinaan itu. Ini adalah pendapat yang aneh yang bertentangan dengan ijmak Salaf. Syaikhul Islam sangat panjang lebar dalam membantah berbagai golongan Murji'ah dalam hal ini.

Ketiga: Bantahan-Bantahan Syaikhul Islam terhadap Mayoritas Asy'ariyah dalam Masalah Iman

Telah disebutkan terdahulu — ketika memaparkan perbedaan pendapat — tentang iman, bahwa pendapat kedua Asy'ariyah yang menjadi pegangan mayoritas mereka adalah bahwa iman adalah *tashdiq* (pembenaran) atau *ma'rifah* (pengetahuan), dan bahwa amal perbuatan tidak termasuk dalam iman. Bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap mereka tersusun menurut masalah-masalah berikut:

Masalah Pertama: Apakah Iman Hanya Pembenaran?

Syaikhul Islam berkata tentang Abu al-Hasan al-Asy'ari: "Abu al-Hasan al-Asy'ari membela pendapat Jahm dalam masalah iman, meskipun ia juga membela pendapat yang masyhur dari Ahlus Sunnah yaitu istitsna' dalam iman — yakni mengatakan: 'Aku mukmin insya Allah' — karena ia membela mazhab Ahlus Sunnah bahwa tidak ada seorang pun dari Ahlul Kiblah yang dikafirkan, mereka tidak kekal di neraka, dan syafaat diterima bagi mereka, dan semacamnya. Ia selalu membela pendapat ahli hadis dalam

masalah-masalah yang diperdebatkan antara ahli hadis dan selain mereka, namun ia tidak cukup memahami landasan-landasan mereka, sehingga ia membelanya berdasarkan apa yang ia pandang sebagai kaidah-kaidah yang ia terima dari selain mereka; maka terjadilah kontradiksi yang diingkari oleh kedua pihak, sebagaimana yang terjadi dalam masalah iman — ia membela pendapat Jahm di sana bersamaan dengan pembelaannya terhadap istitsna'. Oleh karena itu banyak pengikutnya yang menyelisihinya dalam masalah istitsna'... Dan kebanyakan pengikutnya mengikutinya dalam membela pendapat Jahm dalam hal itu. Barangsiapa yang hanya menelaah kitab-kitab kalam dan tidak mengetahui apa yang dikatakan oleh Salaf dan para imam Sunnah dalam bab ini, ia akan mengira bahwa apa yang mereka sebutkan adalah pendapat Ahlus Sunnah, padahal itu adalah pendapat yang tidak pernah diucapkan oleh seorang pun dari para imam Sunnah; bahkan orang-orang seperti Ahmad bin Hanbal dan Waki' dan selain keduanya telah mengkafirkan orang yang berpendapat dengan pendapat Jahm tentang iman yang dibela oleh Abu al-Hasan, dan itu menurut mereka lebih buruk dari pendapat Murji'ah" — yaitu Murji'ah dari kalangan mutakallimin.

Dari teks Syaikhul Islam ini tampak bahwa mazhab Asy'ariyah dalam masalah iman telah berkembang dalam beberapa aspeknya. Misalnya, al-Asy'ari memiliki dua pendapat: yang pertama sejalan dengan Salaf — sebagaimana telah disebutkan — dan pendapat lain yang menyepakati Jahm; namun demikian dalam masalah istitsna' dalam iman ia sejalan dengan mazhab Salaf. Maka ketika para pengikutnya datang setelahnya, mereka membela pendapatnya yang sejalan dengan Jahm dan

mengabaikan pendapat-pendapatnya yang lain yang sejalan dengan mazhab Salaf.

Adapun dalil-dalil kaum Asy'ariyah atas pendapat mereka tentang iman, Syaikhul Islam telah menyebutkan dalil utama mereka — sebagaimana dikemukakan oleh al-Baqillani dalam *at-Tamhid* — lalu beliau berkata: "Al-Qadhi Abu Bakr berkata dalam *at-Tamhid*: 'Jika mereka bertanya: beritahukan kepada kami apa iman menurut kalian? Dijawab: iman adalah pembenaran kepada Allah, yaitu pengetahuan, dan pembenaran itu ada dalam hati. Jika ia bertanya: apa dalil atas apa yang kalian katakan? Dijawab: kesepakatan seluruh ahli bahasa bahwa iman sebelum turunnya Al-Qur'an dan sebelum diutusnya Nabi — shalawat Allah dan salam-Nya atas beliau — adalah *tashdiq* (pembenaran); mereka tidak mengenal dalam bahasa makna iman selain itu. Yang menunjukkan hal itu adalah firman Allah: **"Dan engkau tidak akan mempercayai kami"** (Yusuf: 17), yakni: tidak akan membenarkan kami. Dan di antaranya adalah ungkapan mereka: "Si Fulan beriman terhadap syafaat, dan Si Fulan tidak beriman terhadap azab kubur," yakni tidak membenarkannya. Maka wajib ditetapkan bahwa iman dalam syariat adalah iman dalam bahasa...'" hingga akhir perkataan al-Baqillani yang dikutip oleh Syaikhul Islam, kemudian beliau berkata: "Inilah dalil utama orang-orang yang membela pendapat Jahmiyah dalam masalah iman."

Adapun metode Syaikhul Islam dalam mendiskusikan pendapat ini ditempuh melalui dua cara: global dan terperinci.

Cara Global: Syaikhul Islam menyebutkan di dalamnya bantahan-bantahan mayoritas Ahlus Sunnah terhadap mereka, sesuai dengan titik tolak masing-masing pendapat. Di antaranya:

A. "Pendapat orang yang menentangnya bahwa iman dalam bahasa Arab sinonim dengan tashdiq (pembenaran), dan ia berpendapat bahwa maknanya adalah pengakuan dan selainnya."

B. "Pendapat orang yang mengatakan: meskipun dalam bahasa Arab iman bermakna tashdiq, maka tashdiq itu bisa terjadi dengan hati, lisan, dan seluruh anggota badan, sebagaimana sabda Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam: *'dan kemaluan membenarkan atau mendustakan hal itu.*'"

C. "Bahwa dikatakan: iman bukan sembarang tashdiq, melainkan tashdiq yang khusus yang terikat dengan syarat-syarat yang melekat pada lafal tersebut, dan ini bukan pengalihan lafal maupun perubahannya, karena Allah tidak memerintahkan kita dengan iman yang mutlak, melainkan dengan iman yang khusus, bersifat dan jelas."

D. "Bahwa dikatakan: sekalipun iman adalah tashdiq, maka tashdiq yang sempurna dan tegak itu mengharuskan terpenuhinya amal-amal hati dan anggota badan yang diwajibkan…"

E. "Pendapat orang yang mengatakan: bahwa lafal ini tetap pada maknanya dalam bahasa Arab, namun Syari' (Allah) menambahkan padanya beberapa hukum."

F. "Pendapat orang yang mengatakan: bahwa Syari' menggunakannya dalam makna kiasannya, sehingga ia merupakan hakikat syar'i dan majaz lughawi (kiasan bahasa)." G. Pendapat orang yang mengatakan bahwa ia merupakan lafal yang dipindahkan maknanya.

Setiap satu dari pendapat-pendapat ini mengandung bantahan terhadap pendapat mereka bahwa iman hanyalah

tashdiq semata. Dan pendapat-pendapat tersebut — selain yang pertama — tidak menolak bahwa di antara makna iman adalah tashdiq, atau bahwa maknanya dalam bahasa Arab adalah tashdiq, kemudian Syari' menjadikannya sebagai tashdiq terhadap hal-hal tertentu dan menambahkan padanya hal-hal lain. Seperti shalat yang maknanya dalam bahasa Arab adalah doa, sedangkan dalam syariat adalah shalat yang telah dikenal dan ditentukan dengan ucapan, perbuatan, dan waktu-waktunya. Mengapa kaum Murji'ah ini tidak mengatakan dalam masalah shalat seperti apa yang mereka katakan dalam masalah iman, lalu menjadikan sembarang doa sudah cukup untuk melaksanakannya, sebagaimana mereka berkata dalam masalah iman bahwa tashdiq saja sudah cukup untuk terwujudnya iman?

Adapun bantahan terperinci terhadap pendapat-pendapat Asy'ariyah dan hujah-hujah mereka sebagaimana yang dipaparkan oleh Al-Baqillani, maka Syaikhul Islam telah membantahnya dari berbagai segi, sebagai berikut:

1. Membatalkan klaim mereka tentang adanya ijmak bahwa iman dalam bahasa Arab sebelum turunnya Al-Qur'an bermakna tashdiq. Pembatalan ini dilakukan dengan menuntut mereka untuk menyebutkan siapa yang menukil ijmak tersebut, dalam kitab apa disebutkan, kemudian siapa yang dimaksud dengan ahli bahasa? Apakah yang dimaksud adalah para perawinya seperti Abu 'Amr, Al-Asma'i, Al-Khalil dan semisalnya, ataukah para penutur aslinya? Adapun para ulama bahasa, mereka tidak menukil segala sesuatu yang ada sebelum Islam dengan sanad, melainkan hanya menukil apa yang mereka dengar dari orang-orang Arab di zaman mereka, atau apa yang mereka dengar dalam diwan-diwan syair dan perkataan orang Arab dengan sanad. Dan tidak kita ketahui di

antara yang mereka nukil terdapat lafal "iman", apalagi sampai mereka berijmak atasnya.

Adapun jika yang dimaksud dengan ahli bahasa adalah penutur aslinya sendiri, maka hal itu pun tidak pernah dinukil dari mereka.

Kemudian seandainya pun dinukil dari satu atau dua orang bahwa iman bermakna tashdiq, bagaimana hal itu bisa disebut ijmak? Lagipula orang-orang Arab tidak mengatakan: "makna iman adalah demikian." Dan seandainya pun dinukil dalam perkataan yang didengar dari orang Arab sesuatu yang menunjukkan bahwa mereka memaksudkan iman dengan tashdiq, hal itu tidak lebih kuat dari penukilan seluruh kaum muslimin terhadap Al-Qur'an dari Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam.

2. Bahwa klaim mereka tentang iman dalam bahasa Arab bermakna tashdiq tidak didukung oleh syahid (bukti) dari perkataan orang Arab, bahkan didukung oleh sesuatu yang justru membatalkan klaimnya sendiri. Ia berkata: "di antaranya adalah ucapan mereka: si fulan beriman kepada syafaat, dan si fulan tidak beriman kepada azab kubur," — padahal ini jelas-jelas bukan dari ucapan orang Arab sebelum turunnya Al-Qur'an. Kemudian setelah itu, barang siapa mengucapkan hal ini, maksudnya bukan semata-mata tashdiq saja — sebagaimana yang diklaim oleh mereka — melainkan maksudnya adalah tashdiq dengan hati dan lisan, karena imannya tidak mungkin diketahui kecuali jika ia mengabarkannya.

Demikian pula, tashdiq terhadap syafaat dan azab kubur serta selainnya yang diharapkan dan ditakuti, tidak sempurna tanpa rasa takut terhadap azab kubur dan harapan akan syafaat.

Andaikan seseorang membenarkan keduanya tanpa rasa takut dan harapan, ia tidak disebut mukmin. Sebagaimana Iblis tidak disebut mukmin meskipun ia membenarkan keberadaan Allah dan rububiyah-Nya. Begitu pula Fir'aun tidak disebut mukmin meskipun ia mengetahui bahwa Allah telah mengutus Musa 'alaihis salam. Dan orang-orang Yahudi pun tidak disebut beriman kepada Al-Qur'an dan Rasul, meskipun mereka mengetahui bahwa keduanya adalah kebenaran… dan seterusnya.

3. Bahwa seandainya iman dalam bahasa Arab adalah tashdiq, maka sudah diketahui bahwa iman bukan sembarang tashdiq terhadap segala sesuatu, melainkan terhadap sesuatu yang khusus, yaitu apa yang dikabarkan oleh Nabi Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam. Dengan demikian, iman dalam kalam Syari' lebih khusus daripada iman dalam bahasa Arab. Dan yang khusus ditambahkan padanya syarat-syarat yang tidak terdapat pada keseluruhan yang umum, seperti ucapan lisan dan amal hati. Maka iman dalam kalam Syari' tersusun dari yang umum dan yang khusus.

4. Dan apabila iman memiliki makna-makna khusus dalam syariat, maka wajib merujuk kepada yang dimaksudkan darinya dalam Al-Qur'an dan Sunnah, seperti halnya shalat, zakat, dan haji. Di dalam Al-Qur'an tidak pernah disebutkan iman mutlak yang tidak dijelaskan, melainkan lafal iman di dalamnya disebutkan baik dalam bentuk terikat (muqayyad) maupun mutlak yang dijelaskan (muthhlaq mufassar):

Yang terikat seperti firman-Nya: **"(yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib"** (Al-Baqarah: 3), dan firman-Nya: **"Maka tidak ada yang beriman kepada Musa, kecuali sebagian kecil dari kaumnya"** (Yunus: 83).

Sedangkan yang mutlak dan dijelaskan seperti firman Allah Ta'ala: **"Sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila Allah disebut, gemetar hati mereka"** (Al-Anfal: 2), dan firman-Nya: **"Sesungguhnya orang-orang yang beriman hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, kemudian mereka tidak ragu-ragu, dan mereka berjihad dengan harta dan jiwa mereka di jalan Allah. Mereka itulah orang-orang yang benar"** (Al-Hujurat: 15), dan firman-Nya: **"Maka demi Tuhanmu, mereka tidak beriman hingga mereka menjadikanmu sebagai hakim dalam perkara yang mereka perselisihkan, kemudian mereka tidak merasa keberatan dalam hati mereka terhadap putusan yang kamu berikan, dan mereka menerima dengan sepenuhnya"** (An-Nisa': 65), dan ayat-ayat semisalnya. "Dan setiap iman mutlak dalam Al-Qur'an telah dijelaskan bahwa seseorang tidak menjadi mukmin kecuali dengan amal beserta tashdiq. Al-Qur'an telah menjelaskan bahwa iman pasti memerlukan amal beserta tashdiq, sebagaimana hal itu disebutkan dalam nama shalat, zakat, puasa, dan haji."

Syaikhul Islam mengemukakan di sini sebuah sanggahan — yang disebutkan oleh Al-Qadhi Abu Ya'la dan selainnya — yang mengklaim bahwa ada perbedaan antara ibadah-ibadah ini — yakni shalat, zakat, puasa, dan haji — dengan iman. Yaitu bahwa nama-nama ibadah tersebut tetap ada, namun ditambahkan padanya amal-amal dalam hukum, bukan dalam nama. Artinya, nama "shalat" — misalnya — tetap dimaksudkan sebagai doa, namun ditambahkan padanya amal-amal dalam hukum shalat bukan dalam namanya, sehingga dengan ini ia berbeda dari iman. Namun Syaikhul Islam menjawab bahwa jika hal ini benar dalam shalat dan selainnya, maka hal yang sama juga berlaku untuk iman, karena

teks-teks telah datang menyertakan amal di dalamnya. Adapun orang yang mengklaim bahwa Al-Qur'an tidak menyebutkan amal — untuk membedakan antara iman dan shalat — maka klaimnya itu tidak benar. "Bahkan Al-Qur'an dan Sunnah dipenuhi dengan apa yang menunjukkan bahwa seseorang tidak ditetapkan baginya hukum iman kecuali dengan amal beserta tashdiq. Hal ini dalam Al-Qur'an jauh lebih banyak daripada makna shalat dan zakat, karena keduanya hanya ditafsirkan oleh Sunnah, sedangkan iman maknanya telah dijelaskan oleh Al-Qur'an, Sunnah, dan ijmak ulama Salaf."

Kesimpulannya, iman itu seperti shalat; mungkin memiliki asal dalam bahasa Arab, namun Syari' menambahkan padanya berbagai hal dari amal-amal hati, lisan, dan anggota badan. Dan sebagaimana dalam amal-amal shalat terdapat yang membatalkan shalat jika ditinggalkan, dan terdapat yang menguranginya jika ditinggalkan, demikian pula iman dalam cabang-cabangnya. Dan ini adalah hal yang jelas.

5. Bahwa sudah diketahui secara pasti — bahwa orang yang dikatakan tentangnya: "ia membenarkan, namun tidak mengucapkan iman dengan lisannya padahal ia mampu, tidak pula shalat, tidak puasa, tidak mencintai Allah dan Rasul-Nya, tidak takut kepada Allah, bahkan membenci Rasul, memusuhinya, memeranginya" — orang seperti ini jelas bukan mukmin. Sebagaimana kita telah mengetahui bahwa orang-orang kafir dari kalangan musyrikin dan Ahli Kitab yang mengetahui bahwa beliau adalah Rasulullah namun tetap melakukan hal itu, mereka di sisi beliau adalah kafir bukan mukmin. Hal ini diketahui oleh kita secara pasti, bahkan lebih pasti daripada pengetahuan kita bahwa dalam Al-Qur'an seluruhnya tidak terdapat lafal yang bukan bahasa Arab.

Jika mereka berkata: "barang siapa diketahui bahwa Rasul mengkafirkannya, maka diketahui pula tidak adanya tashdiq dari dirinya."

Dikatakan kepada mereka: "ini adalah pembangkangan jika yang mereka maksudkan adalah bahwa orang-orang tersebut dahulu ragu dan bimbang. Adapun jika yang dimaksudkan adalah tashdiq yang tidak disertai amal sama sekali, maka ia adalah tashdiq yang cacat seperti yang tidak ada, dan ini benar" — dan hal ini membatalkan klaim mereka.

Mereka telah keliru dalam dua pokok:

"Pertama: sangkaan mereka bahwa iman hanyalah semata-mata tashdiq dan ilmu saja, tanpa disertai amal, keadaan, gerak, kehendak, cinta, dan rasa takut dalam hati. Ini adalah kekeliruan terbesar Murji'ah secara mutlak..."

"Kedua: sangkaan mereka bahwa setiap orang yang dihukumi Syari' sebagai kafir dan kekal di neraka, hal itu semata-mata karena tidak ada sedikitpun ilmu dan tashdiq dalam hatinya. Ini adalah suatu hal yang mereka tentang dengan indra, akal, syariat, dan apa yang telah disepakati oleh golongan-golongan manusia yang fitrahnya selamat dan mayoritas para pemikir..." Dan dalil-dalil mengenai ini dari realitas manusia itu sendiri dan dari kehidupan umat-umat bersama para rasul mereka sangatlah banyak.

Dalam Al-Iman Al-Awsath, Syaikhul Islam menambahkan kepada kekeliruan mereka pada dua pokok tersebut kekeliruan ketiga dan keempat.

Adapun yang ketiga: "bahwa mereka menjadikan perkataan kufur yang ada, seperti mencaci Allah dan Rasul-Nya, mengucapkan trinitas, dan selainnya, boleh jadi beriringan dengan hakikat iman yang ada di hati, dan pelakunya adalah mukmin sejati di sisi Allah, bahagia di dunia dan akhirat. Hal ini diketahui kerusakannya secara pasti dari agama Islam."

Adapun yang keempat: "bahwa mereka menjadikan orang yang sama sekali tidak pernah mengucapkan iman padahal ia mampu, dan tidak pernah taat kepada Allah secara lahir padahal hal itu wajib baginya dan ia mampu — orang seperti ini menurut mereka adalah mukmin kepada Allah, sempurna imannya, bahagia di dunia dan akhirat."

Syaikhul Islam berkata setelah ini: "Keburukan-keburukan ini hanya khusus pada Jahmiyah, bukan pada Murji'ah dari kalangan fuqaha dan selainnya," yakni mereka yang mewajibkan ucapan beserta tashdiq. Adapun Jahmiyah dan yang sependapat dengan mereka dari kalangan Asy'ariyah, mereka membatasi iman hanya pada tashdiq hati semata yang mereka tafsirkan dengan ilmu atau ma'rifah.

Kemudian beliau menyebutkan kesalahan-kesalahan lain yang menjadi konsekuensi bagi Jahmiyah dan yang sependapat dengan mereka, sebagaimana juga menjadi konsekuensi bagi Murji'ah dari kalangan fuqaha, di antaranya:

Kelima: "bahwa seorang hamba bisa jadi mukmin yang sempurna imannya, imannya seperti iman para nabi dan shiddiqin, meskipun ia tidak mengerjakan kebaikan apapun, baik shalat, silaturahmi, maupun kejujuran dalam berbicara, dan tidak meninggalkan satu dosa besar pun kecuali ia kerjakan… namun ia

tetap mukmin yang sempurna imannya, imannya seperti iman para nabi." Dan ini adalah kebatalan yang nyata.

Para Asy'ariyah mengakui adanya kontradiksi dalam pendapat-pendapat mereka, lalu mereka berkomitmen bahwa setiap orang yang dihukumi oleh syariat sebagai kafir maka tidak ada sedikitpun ma'rifah kepada Allah dan Rasul-Nya dalam hatinya. Hal ini telah diingkari oleh mayoritas akal sehat, yang mengatakan ini adalah pembangkangan dan sofisme.

6. Bahwa tashdiq adalah salah satu jenis kalam (perkataan), dan penggunaannya dalam bahasa Arab yang menunjukkan lafal dan makna, lebih banyak daripada penggunaannya dalam makna murni yang terlepas dari lafal, yaitu tashdiq hati semata.

Pembahasan ini adalah pembahasan yang sama dengan pembahasan kalam nafsi — yang telah lalu — di mana mereka mengklaim bahwa kalam adalah makna yang tegak dalam diri semata, tanpa huruf dan lafal. Dalil-dalil mereka dan diskusinya telah dipaparkan dalam pembahasan kalam Allah. Dan yang mengherankan, Syaikhul Islam menuntaskan pembahasan masalah ini — masalah kalam nafsi dan bantahan terhadap Asy'ariyah di dalamnya — dalam kitab Al-Iman lebih dari kitab-kitab dan risalah-risalahnya yang lain. Hal ini menjelaskan bahwa landasan Asy'ariyah dalam dua masalah tersebut adalah satu.

7. Adapun hujah mereka dengan firman Allah Ta'ala: **"dan kamu tidak akan mempercayai kami"** (Yusuf: 17), yakni tidak akan membenarkan kami, dan perkataan mereka bahwa iman sinonim dengan tashdiq — maka Syaikhul Islam telah membantahnya dari beberapa segi, di antaranya:

A. Bahwa lafal "iman" telah berulang dalam Al-Qur'an dan hadis lebih banyak dari lafal-lafal lainnya, dan iman adalah pokok agama yang setiap muslim perlu mengetahuinya. Maka makna iman wajib diambil dari seluruh sumbernya, bukan dari satu ayat saja.

B. Bahwa iman bukan sinonim dari tashdiq dalam beberapa segi, di antaranya:

Pertama: dikatakan kepada orang yang memberitahu jika engkau membenarkannya: "shaddaqahu" (membenarkannya), dan tidak dikatakan: "āmanahu" atau "āmana bih," melainkan dikatakan: "āmana lahu" (beriman kepadanya), sebagaimana firman Allah: **"Maka Luth beriman kepadanya"** (Al-'Ankabut: 26), dan firman-Nya: **"Maka tidak ada yang beriman kepada Musa, kecuali sebagian kecil dari kaumnya"** (Yunus: 83), dan ucapan Fir'aun: **"Apakah kamu semua beriman kepadanya sebelum aku mengizinkan kamu?"** (Asy-Syu'ara': 49). Jadi lafal iman selalu dita'diyah-kan kepada dhamir dengan huruf lam, tidak pernah dikatakan "āmantuhu," melainkan "āmantu lahu," sebagaimana dikatakan "aqrartu lahu."

Kedua: Iman juga bukan sinonim darinya dalam makna, karena setiap orang yang mengabarkan dari pengamatan langsung atau hal gaib, dikatakan kepadanya dalam bahasa Arab: "shaddaqta" (engkau benar), sebagaimana dikatakan: "kadzabta" (engkau dusta). Adapun lafal iman, ia tidak digunakan kecuali dalam berita tentang hal yang gaib. Maka jika seseorang berkata: "matahari telah terbit atau telah terbenam" tidak dikatakan: "āmannāhu" sebagaimana dikatakan: "shaddaqnāhu," karena iman berasal dari kata amn (keamanan), sehingga ia hanya digunakan dalam berita yang dipercayakan kepada orang yang

memberitakannya, seperti perkara yang gaib. Oleh karena itu tidak pernah ditemukan dalam Al-Qur'an dan selainnya sama sekali, "āmana lahu," kecuali dalam jenis ini.

Dalam ayat yang disebutkan, mereka berkata: **"dan kamu tidak akan mempercayai kami"** (Yusuf: 17), maknanya adalah: engkau tidak akan menerima berita kami, tidak mempercayainya, dan tidak tenteram dengannya, meskipun seandainya kami jujur, karena mereka di matanya bukan orang yang dapat dipercaya atas hal itu. Maka seandainya mereka jujur pun, ia tidak akan percaya kepada mereka.

Ketiga: bahwa lafal iman tidak berlawanan dengan takdzib (pendustaan) seperti lafal tashdiq, melainkan lawan dari iman adalah kufur. Karena kufur bukan hanya takdzib semata, maka demikian pula lawannya yaitu iman bukan hanya tashdiq semata.

C. Bahwa seandainya iman sinonim dari tashdiq, maka perkataan mereka bahwa tashdiq tidak bisa terjadi dengan hati atau lisan memiliki dua jawaban:

Pertama: menolaknya, karena amal-amal pun dinamakan tashdiq, sebagaimana dalam hadis: *"Kedua mata berzina dan zinanya adalah pandangan, telinga berzina dan zinanya adalah mendengar, tangan berzina dan zinanya adalah meraba, kaki berzina dan zinanya adalah melangkah, hati berkeinginan dan berhasrat, dan kemaluan membenarkan atau mendustakan hal itu,"* demikian pula yang dikatakan oleh ahli bahasa Arab dan berbagai golongan dari ulama Salaf dan Khalaf.

Kedua: bahwa jika asalnya adalah tashdiq, maka ia adalah tashdiq yang khusus, sebagaimana shalat adalah doa yang

khusus. Maka tashdiq memiliki konsekuensi-konsekuensi yang telah menjadi bagian dari cakupan maknanya.

Masalah Kedua: Dalil-dalil Masuknya Amal dalam Cakupan Iman dan Bantahan terhadap Murji'ah

Amal yang diingkari oleh mayoritas Asy'ariyah masuknya ke dalam iman ada dua jenis:

1. Amal hati.
2. Amal anggota badan.

Adapun amal hati berupa cinta, takut, khasy-yah, harapan, dan sebagainya, telah dijelaskan sebelumnya bahwa semata-mata tashdiq hati tanpa disertai amalnya tidak mungkin menjadi iman, karena jika demikian maka Iblis dan Fir'aun akan termasuk golongan orang-orang beriman karena adanya ma'rifah dalam hati mereka. Syaikhul Islam menambahkan penjelasan tentang masuknya amal-amal hati dalam iman, beliau berkata: "Secara keseluruhan, dalam iman yang ada di hati pasti terdapat tashdiq kepada Allah dan Rasul-Nya, serta cinta kepada Allah dan Rasul-Nya. Jika tidak demikian, maka semata-mata tashdiq disertai kebencian kepada Allah dan Rasul-Nya, serta permusuhan terhadap Allah dan Rasul-Nya, bukanlah iman menurut kesepakatan kaum muslimin. Dan semata-mata tashdiq dan ilmu tidak mengharuskan adanya cinta, kecuali jika hati bersih dari penghalang seperti hasad dan sombong, karena jiwa secara fitrah menyukai kebenaran dan ia sesuai dengannya. Tidak ada sesuatu yang lebih dicintai oleh hati-hati yang sehat selain Allah, dan inilah

hanifiyah, agama Ibrahim 'alaihis salam yang dijadikan Allah sebagai kekasih-Nya…

Kemudian cinta yang sempurna disertai kemampuan mengharuskan secara pasti geraknya badan dengan ucapan dan amal yang lahir… Maka barang siapa menjadikan semata-mata ilmu dan tashdiq sebagai penyebab terwujudnya segala sesuatu yang masuk dalam cakupan iman dan segala yang dinamakan iman, ia telah keliru. Bahkan wajib ada ilmu dan cinta. Ilmu adalah syarat bagi cinta terhadap yang dicintai, sebagaimana kehidupan adalah syarat bagi ilmu. Namun tidak lazim dari ilmu tentang sesuatu dan tashdiq tentang keberadaannya adanya cinta kepadanya jika tidak ada makna antara yang mengetahui dan yang diketahui yang dicintai karena sebabnya. Oleh karena itu seseorang bisa membenarkan dan mengetahui banyak hal namun ia membencinya, sebagaimana ia membenarkan keberadaan setan dan orang-orang kafir namun membenci mereka…

Dan apabila dalam hati telah tegak tashdiq kepada-Nya dan cinta kepada-Nya, maka secara pasti badan akan bergerak sesuai konsekuensinya berupa ucapan-ucapan yang lahir. Maka apa yang tampak pada badan berupa ucapan dan amal adalah konsekuensi dan kemestian dari apa yang ada di hati, serta bukti dan indikatornya. Sebagaimana apa yang ada pada badan berupa ucapan dan amal juga berpengaruh terhadap apa yang ada di hati. Maka masing-masing keduanya saling mempengaruhi, namun hati adalah yang pokok dan badan adalah cabangnya. Cabang mengambil dari pokoknya, dan pokok menjadi tegak dan kuat dengan cabangnya."

Syaikhul Islam telah menjelaskan bahwa mayoritas Murji'ah mengakui bahwa amal hati masuk dalam iman, sebagaimana dinukil oleh para ahli maqalat dari mereka.

Adapun amal anggota badan dan masuknya dalam iman, maka Syaikhul Islam telah menjelaskannya dan membantah Asy'ariyah dan selainnya dari kalangan Murji'ah sebagai berikut:

Pemaparan dalil-dalil masuknya amal dalam cakupan iman, dari Al-Qur'an, Sunnah, perkataan para sahabat, dan para imam Salaf:

1. Adapun teks-teks Al-Qur'an dan Sunnah, beliau telah memaparkan sebagiannya, dan menukil dari Al-Marwazi dan Imam Ahmad apa yang mereka jadikan sebagai syahid darinya.

2. Beliau juga menukil perkataan para ulama dan imam Salaf yang menceritakan adanya ijmak, yang disebutkan oleh Asy-Syafi'i dan Ibnu Abdil Barr.

Dan tidak mengherankan bahwa Murji'ah menyelisihi teks-teks dan perkataan-perkataan yang telah ditulis oleh para imam Sunnah, karena dalam masalah-masalah sifat dan takdir pun mereka memiliki banyak contoh yang serupa. Wallahul musta'an (dan hanya kepada Allah tempat meminta pertolongan).

B. Adapun orang dari kalangan Murji'ah yang mengatakan bahwa iman mencakup amal secara majazi (kiasan), maka Syaikhul Islam membantah pendapat ini dari dua segi:

Pertama: pembicaraannya tentang hakikat dan majaz — dan Syaikhul Islam memiliki pendapat dalam hal ini yaitu menolak adanya majaz dalam bahasa Arab dan Al-Qur'an, dan hal ini telah dijelaskan sebelumnya dalam pembahasan sifat-sifat Allah.

Menurut pendapat Syaikhul Islam, maka perkataan bahwa amal masuk dalam iman secara majazi adalah batil.

Kedua: bahwa seandainya pun pembagian kepada hakikat dan majaz itu benar, hal itu tidak menguntungkan kalian, *"bahkan justru merugikan kalian, bukan menguntungkan kalian, karena hakikat adalah lafaz yang menunjukkan maknanya secara mutlak tanpa perlu qarinah (indikasi konteks), sedangkan majaz hanya menunjukkan maknanya dengan qarinah. Telah jelas bahwa lafaz iman, ketika digunakan secara mutlak dalam Al-Qur'an dan Sunnah, amal perbuatan sudah termasuk di dalamnya."*

Selain itu, lafaz iman tidak lebih rendah derajatnya dari lafaz salat, puasa, dan haji dalam menunjukkan makna salat secara syariat, puasa secara syariat, dan haji secara syariat.

C. Adapun dalil Murji'ah yang terkenal tentang tidak masuknya amal ke dalam iman, yaitu pernyataan mereka bahwa Allah mengathafkan (menggandengkan) amal dengan iman di banyak tempat dalam Al-Qur'an, di antaranya firman-Nya: **"orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal saleh"** (Al-Baqarah: sebagian dari ayat 25). Mereka berkata: athaf menuntut adanya perbedaan antara dua hal yang digandengkan.

Maka Syaikhul Islam menjawab dengan menjelaskan terlebih dahulu beberapa jenis perbedaan antara dua hal yang digandengkan dengan athaf, dan bahwa dalam Al-Qur'an dan berbagai ungkapan lainnya terdapat empat tingkatan:

1. **Yang tertinggi:** keduanya benar-benar berbeda, satu sama lain bukanlah bagian dari yang lain dan tidak ada keterkaitan yang pasti di antara keduanya, seperti firman-Nya: **"Dia**

menciptakan langit dan bumi" (Al-An'am: sebagian dari ayat 1) dan semacamnya.

2. **Di bawahnya:** terdapat keterkaitan yang lazim di antara keduanya, seperti firman-Nya: **"janganlah kamu mencampuradukkan kebenaran dengan kebatilan dan menyembunyikan kebenaran"** (Al-Baqarah: sebagian dari ayat 42).
3. **Ketiga:** pengathafan sebagian sesuatu terhadap keseluruhannya, seperti firman-Nya: **"peliharalah semua salat dan salat Wusta"** (Al-Baqarah: sebagian dari ayat 238).
4. **Keempat:** pengathafan satu hal terhadap hal lain karena perbedaan sifat keduanya, seperti firman-Nya: **"sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi, yang menciptakan dan menyempurnakan, yang menentukan dan memberi petunjuk, yang menumbuhkan rerumputan"** (Al-A'la: sebagian dari ayat 1-4).

Namun termasuk jenis yang manakah pengathafan amal terhadap iman? Syaikhul Islam berkata setelah penjelasan panjang yang menunjukkan bahwa lafaz "iman" ketika digunakan secara mutlak dalam Al-Qur'an, maknanya sama dengan yang dimaksud oleh lafaz "al-birr" (kebajikan), "at-taqwa" (ketakwaan), dan "ad-din" (agama), serta bahwa cabang-cabang iman adalah cabang-cabang dari kebajikan, ketakwaan, dan agama, beliau berkata:

"Adapun perkataan mereka bahwa Allah memisahkan antara iman dan amal di berbagai tempat, maka hal itu benar. Telah kami jelaskan bahwa iman ketika digunakan secara mutlak, Allah dan Rasul-Nya memasukkan amal-amal yang diperintahkan ke dalamnya, dan kadang amal digandengkan dengannya... Hal itu

karena asal iman adalah apa yang ada di dalam hati, sedangkan amal-amal lahiriah merupakan konsekuensi yang pasti dari itu. Tidak terbayangkan adanya keyakinan hati yang wajib, sementara seluruh amal anggota badan tidak ada sama sekali. Bahkan setiap kali amal lahiriah berkurang, itu karena berkurangnya iman yang ada di dalam hati. Maka iman mencakup sesuatu beserta konsekuensinya, meskipun asalnya adalah apa yang ada di dalam hati. Dan ketika amal digandengkan dengannya, yang dimaksud adalah bahwa tidak cukup hanya dengan iman hati semata, melainkan harus disertai amal saleh."

Ini adalah isyarat yang sangat halus tentang kedudukan amal saleh bersama iman hati, dan bahwa penyebutan keduanya secara bersamaan mengisyaratkan bahwa iman hati saja tidak mencukupi. Hal ini boleh jadi karena amal merupakan bukti lahiriah dari iman dan merupakan konsekuensinya yang pasti, sehingga setiap kali iman ada, amal pun pasti menyertainya.

Kemudian beliau menjelaskan bahwa para ulama memiliki dua pendapat tentang pengathafan ini:

Pertama: bahwa pengathafan ini termasuk dalam kategori pengathafan yang khusus terhadap yang umum, dan dipisahnya penyebutannya karena pentingnya dan untuk mengkhususkannya agar tidak disangka tidak termasuk dalam yang pertama. Contoh jenis ini sangat banyak. Disebutkan iman terlebih dahulu untuk menjelaskan bahwa iman adalah pokok yang tidak bisa ditinggalkan, lalu disebutkan amal untuk menjelaskan bahwa ia bagian dari kesempurnaan agama, dan agar tidak ada yang mengira bahwa iman saja sudah cukup tanpa amal saleh.

Kedua: pendapat yang mengatakan bahwa amal pada asalnya bukanlah bagian dari iman, karena asal iman adalah apa yang ada di dalam hati. Namun amal merupakan konsekuensi yang pasti darinya, sehingga siapa yang tidak beramal maka imannya hilang, karena hilangnya sesuatu yang lazim mengharuskan hilangnya yang melazimkan. Kemudian amal menjadi bagian dari iman dalam istilah syariat.

Dari uraian di atas jelaslah bahwa amal perbuatan termasuk dalam iman, berbeda dengan pendapat Murji'ah.

Permasalahan Kedua: Pengecualian (Istitsna') dalam Iman

Yaitu ucapan seseorang: "Saya beriman insya Allah." Pendapat dalam masalah ini ada tiga:

1. Pendapat yang mengharamkannya, yaitu Jahmiyah, Murji'ah, dan lainnya yang menjadikan iman sebagai satu hal tunggal yang diketahui seseorang dari dirinya sendiri. Barangsiapa yang mengucapkan pengecualian berarti ia ragu, dan mereka menyebut orang-orang yang mengucapkan pengecualian sebagai "orang-orang yang ragu-ragu."

2. Pendapat yang mewajibkannya, dan mereka memiliki dua dasar pengambilan:

Dasar pertama: dasar pengambilan Kullabiyah dan Asy'ariyah, yang berpendapat tentang al-muwafah, yaitu bahwa iman adalah apa yang dibawa seseorang saat meninggal, dan demikian pula kekafiran adalah apa yang dibawa saat meninggal, adapun sebelum itu tidak diperhitungkan.

Menurut golongan ini, untuk iman yang telah berlalu, seseorang tidak boleh mengucapkan pengecualian. Kemudian karena mereka melihat bahwa yang masyhur dari Ahlul Hadits adalah mengucapkan pengecualian dalam iman, mereka menjadikan pengecualian itu untuk masa depan karena itulah yang diragukan oleh seseorang, sehingga mereka mewajibkannya untuk alasan ini.

Hal ini diperkuat dari mazhab mereka dengan larangan adanya kejadian-kejadian pada Zat Allah, sehingga mereka berkata bahwa cinta, ridha, murka, dan amarah serta semacamnya adalah sifat-sifat azali yang qadim. Mereka berkata: Allah mencintai sejak azali orang yang ketika itu kafir jika Dia mengetahui bahwa ia akan mati dalam keadaan beriman, dan membenci sejak azali orang yang ketika itu beriman jika Dia mengetahui bahwa ia akan mati dalam keadaan kafir. Dari sinilah mereka mengaitkan masalah pengecualian dalam pendapat ini dan mewajibkannya, berdasarkan bahwa seseorang tidak mengetahui dalam keadaan apa ia akan meninggal.

Mereka kontradiktif dalam hal ini karena mereka mengatakan bahwa iman adalah pembenaran (tashdiq), kemudian mengatakan bahwa iman dalam syariat adalah apa yang dibawa seorang hamba ketika bertemu Tuhannya, lalu mereka mewajibkan pengecualian atas dasar itu. Ini adalah penyimpangan mereka dari makna iman dalam bahasa ke makna lain; mengapa mereka tidak melakukan hal yang sama dalam masalah amal?

Kalangan Asy'ariyah berdalil untuk pendapat mereka tentang al-muwafah dengan apa yang diriwayatkan dari Ibnu Mas'ud ketika ada yang berkata kepadanya bahwa ada kaum yang berkata: "Kami adalah orang-orang beriman." Maka beliau berkata: "Mengapa

tidak kamu tanyakan kepada mereka apakah mereka akan masuk surga?" Ketika mereka menanyakannya kepada salah seorang dari mereka, orang itu berkata: "Allah yang lebih mengetahui." Maka Ibnu Mas'ud berkata: "Mengapa tidak kamu pasrahkan yang pertama sebagaimana kamu pasrahkan yang kedua?"

Para Salaf, semoga Allah merahmati mereka, seperti Ahmad dan lainnya, maksud mereka bukanlah al-muwafah, melainkan maksud mereka adalah bahwa iman yang mutlak mencakup pelaksanaan seluruh perintah, dan ini tidak bisa dijamin oleh seseorang.

Adapun perkataan Ibnu Mas'ud, maknanya jelas karena *"tidaklah tersembunyi baginya bahwa surga hanya untuk orang yang meninggal dalam keadaan beriman, dan bahwa seseorang tidak mengetahui dalam keadaan apa ia akan meninggal. Ibnu Mas'ud terlalu mulia kedudukannya untuk memaksudkan hal itu. Yang beliau maksudkan adalah: tanyalah dia apakah ia akan masuk surga jika meninggal dalam keadaan seperti ini? Seolah-olah beliau berkata: tanyalah apakah ia akan termasuk penghuni surga dalam keadaan seperti ini? Ketika orang itu berkata: 'Allah dan Rasul-Nya lebih mengetahui,' beliau berkata: 'Mengapa tidak kamu pasrahkan yang pertama sebagaimana kamu pasrahkan yang kedua?' Maksudnya: sikap diam ini menunjukkan bahwa kamu tidak bersaksi atas dirimu sendiri bahwa kamu telah melaksanakan seluruh kewajiban dan meninggalkan seluruh yang diharamkan, karena siapa yang bersaksi atas dirinya dengan hal itu berarti ia bersaksi bahwa ia termasuk penghuni surga jika meninggal dalam keadaan demikian."*

Orang-orang yang mewajibkan pengecualian berdasarkan konsep al-muwafah, semakin berkembang hingga sebagian

pengikut belakangan mereka mengucapkan pengecualian dalam segala hal. Salah seorang dari mereka berkata: "Ini adalah kain insya Allah," "Ini adalah tali insya Allah," dan apabila ada yang membantah mereka bahwa ini tidak diragukan, mereka berkata: "Allah Mahakuasa untuk mengubahnya."

Inilah dasar pengambilan pertama bagi yang mewajibkan pengecualian, yaitu dasar pengambilan Kullabiyah, dan ini bertentangan dengan apa yang dipegang oleh Salaf.

Dasar pengambilan kedua: bagi yang mewajibkan pengecualian, yaitu dasar pengambilan mayoritas Salaf yang biasa mengucapkan pengecualian, meskipun mereka membolehkan meninggalkan pengecualian dengan makna yang lain. Mereka berkata bahwa iman yang mutlak mencakup pelaksanaan seluruh apa yang Allah perintahkan kepada hamba-Nya dan meninggalkan seluruh yang diharamkan. Maka jika seseorang berkata: "Saya beriman" dengan pengertian ini, berarti ia bersaksi atas dirinya sendiri bahwa ia termasuk orang-orang saleh dan bertakwa yang melaksanakan seluruh yang diperintahkan dan meninggalkan seluruh yang dilarang, sehingga ia termasuk wali Allah. Ini merupakan bentuk mensucikan diri sendiri...

3. Pendapat ketiga: yang membolehkan dua hal berdasarkan dua pertimbangan; jika orang yang mengucapkan pengecualian bermaksud ragu terhadap iman dasarnya, maka dilarang—dan ini tidak diperselisihkan. Namun jika yang dimaksud adalah pertimbangan-pertimbangan lain:

- Misalnya, ia belum melaksanakan seluruh kewajiban dan belum meninggalkan seluruh yang dilarang.

- Atau ia tidak mengetahui bagaimana akhir hidupnya, karena ia tidak tahu dalam keadaan apa ia akan meninggal.
- Atau ia mengucapkan pengecualian karena takut mensucikan diri sendiri.

Maka ini dibolehkan, dan inilah yang ditunjukkan oleh dalil-dalil dari Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan Salaf.

Itulah ringkasan pendapat-pendapat tentang pengecualian. Dari sini tampak jelas kekuatan pendapat yang dipegang para imam Sunnah, lemahnya dasar pengambilan Kullabiyah dan kontradiksi mereka di dalamnya. Paling jauh yang ditunjukkan oleh dasar pengambilan mereka hanyalah kebolehan pengecualian, itulah mengapa Syaikhul Islam menyebutnya sebagai "pandangan yang baik."

Adapun masalah bertambah dan berkurangnya iman, Murji'ah melarangnya dan menafsirkan apa yang disebutkan tentang bertambahnya iman sebagai pembaruan hal-hal yang semisal, dan ini adalah pendapat yang batil yang ditolak oleh banyak nash dari Al-Qur'an, Sunnah, dan perkataan Salaf.

Demikian juga masalah Islam dan iman: kalangan Asy'ariyah keliru ketika menjadikan iman sebagai salah satu karakteristik Islam. Syaikhul Islam membantah mereka dan menjelaskan kontradiksi mereka. Pendapat dalam masalah ini ada tiga:

1. Bahwa Islam adalah iman.
2. Islam adalah kalimat syahadat, sedangkan iman adalah amal.
3. Pendapat yang tepat dan rinci: bahwa iman dan Islam seperti dua kalimat syahadat—jika disebut bersamaan maka

maknanya berbeda, sehingga iman menjadi amal-amal batin dan Islam menjadi amal-amal lahir; dan jika disebut secara terpisah maka maknanya menyatu, sehingga iman mencakup Islam jika disebut sendiri, sebagaimana Islam mencakup iman jika disebut sendiri. Landasan utama pembedaan antara keduanya dan penjelasan tingkatan-tingkatannya bersama ihsan adalah hadits Jibril yang terkenal.

Adapun hukum pelaku dosa besar, maka mayoritas Asy'ariyah sependapat dengan Ahlus Sunnah bahwa pelakunya berada di bawah kehendak Allah—jika Allah berkehendak Dia akan menyiksanya, dan jika berkehendak Dia akan mengampuninya. Meskipun sebagian dari mereka—seperti Al-Baqillani—condong untuk bersikap tawaqquf (tidak memutuskan) dalam keadaan pelaku dosa besar, karena mereka membolehkan bahwa bisa jadi tidak seorangpun dari ahli tauhid yang masuk neraka. Ini bertentangan dengan pendapat Salaf tentang ancaman (wa'id) secara umum, bahwa nash-nash yang menunjukkan harus terlaksananya ancaman terhadap sebagian pelaku maksiat telah mutawatir, namun ahli tauhid di antara mereka tidak kekal di neraka.

Pembahasan Kelima: Masalah-Masalah yang Beragam

Pada pembahasan-pembahasan sebelumnya telah dipaparkan bantahan-bantahan Syaikhul Islam terhadap kalangan Asy'ariyah dalam masalah-masalah akidah besar yang mereka selisihi dari mazhab Ahlus Sunnah, yaitu:

1. Tauhid rububiyah dan uluhiyah.
2. Tauhid asma dan sifat.
3. Qada dan qadar.
4. Iman.

Sebagaimana jelas dari uraian di atas, masalah asma dan sifat adalah masalah terpenting dan paling banyak cabangnya serta paling panjang pembahasannya.

Dalam pembahasan ini—yang sangat ringkas—akan dipaparkan beberapa masalah yang beragam secara singkat.

Pertama: Melihat Allah (Ru'yah)

Mazhab Salaf adalah menetapkan ru'yah, bahwa orang-orang beriman akan melihat Tuhan mereka di surga sebagaimana ditunjukkan oleh Al-Qur'an, Sunnah, akal, dan ijmak. Kalangan Asy'ariyah sependapat dengan mereka dalam hal ini, berbeda dengan Mu'tazilah dan yang sependapat dengan mereka.

Namun karena kalangan Asy'ariyah menafsirkan sifat-sifat ikhtiariyah yang melekat pada Allah—termasuk cinta dan ridha, bahwa Allah mencintai dan dicintai—dan karena belakangan

mereka menafikan sifat ketinggian dan bersemayamnya Allah di atas 'arsy, maka ketika Asy'ariyah berpandangan demikian sementara mereka menetapkan ru'yah, mereka jatuh dalam kontradiksi dan menyelisihi mazhab Salaf dalam dua hal:

Pertama: perkataan mereka bahwa Allah dilihat tanpa arah, tidak di depan yang melihat, tidak di belakangnya, tidak di kanannya, tidak di kirinya, tidak di atasnya, dan tidak di bawahnya. Mereka berkata: arah dan hadapan bukan syarat bagi ru'yah. Mereka berdalil dengan apa yang disebutkan Al-Asy'ari bahwa setiap yang ada dapat dilihat, dan mereka kadang berdalil dengan cermin karena seseorang melihat dirinya di dalamnya tanpa arah tertentu.

Kedua: sebagian Asy'ariyah—meski mengakui ru'yah—mengingkari bahwa seorang mukmin akan merasakan kenikmatan dari ru'yah itu sendiri, karena tidak ada kesepadanan antara yang baru (makhluk) dan yang qadim (Khalik). Ini bertentangan dengan mazhab mayoritas Salaf.

Adapun hal kedua, dibangun di atas penolakan mereka bahwa Allah mencintai dan dicintai. Tidak diragukan bahwa nash-nash ru'yah yang mutawatir menunjukkan bahwa orang-orang beriman menikmati memandang Tuhan mereka yang Mahamulia dan Mahaagung di surga, dan bahwa tidak ada sesuatu yang Allah berikan kepada mereka yang lebih mereka cintai daripada memandang-Nya. Nash-nash yang menunjukkan ru'yah, dalam sebagian riwayatnya, memang menunjukkan hal itu.

Adapun hal pertama—yaitu perkataan mereka tentang ru'yah tanpa arah—Syaikhul Islam telah membahasnya secara panjang

dalam berbagai kesempatan. Bantahan-bantahan beliau terhadap mereka dapat dirangkum sebagai berikut:

1. Nash-nash tentang ru'yah—yang jumlahnya banyak dan sebagian ulama Sunnah telah mengkhususkannya dalam karya tersendiri—menunjukkan bahwa ru'yah orang-orang beriman terhadap Tuhan mereka hanya terjadi dalam suatu arah. Dan jika nash-nash ru'yah itu mutawatir, maka demikian pula penunjukannya pada adanya arah. Perumpamaan ru'yah dengan melihat matahari yang tidak terhalang awan, atau melihat bulan di malam purnama saat langit cerah, atau bahwa Allah menyingkap hijab dari atas mereka. Syaikhul Islam menyebutkan empat argumen yang pasti yang menunjukkan—dari satu hadits ru'yah saja—bahwa ru'yah itu hanya terjadi dalam suatu arah.
2. Bahwa Allah dilihat dari arah tertentu dari yang melihat-Nya, ini ditetapkan berdasarkan ijmak Salaf dan para imam, dan nash-nash mereka tentang hal ini berstatus mutawatir.
3. Bahwa para imam mereka yang belakangan seperti Al-Asy'ari dan lainnya adalah termasuk yang menetapkan ru'yah, hijab, sifat ketinggian, dan bahwa Allah berada di atas 'arsy—dan hal ini telah dijelaskan sebelumnya.
4. Bahwa kalangan Asy'ariyah—meskipun lebih dekat kepada kebenaran daripada Mu'tazilah karena mereka mengakui ru'yah, sekalipun mereka menafikan sifat ketinggian, berbeda dengan Mu'tazilah yang menafikan keduanya—tetap saja mereka kontradiktif, karena penetapan mereka terhadap ru'yah mengharuskan penetapan mereka terhadap sifat ketinggian, sebagaimana penafian mereka terhadap sifat

ketinggian mengharuskan penafian mereka terhadap ru'yah. Salah satu dari dua hal itu pasti berlaku bagi mereka: menafikan ru'yah atau bergabung dengan Ahlus Sunnah dalam menetapkan keduanya. Salah satu dari dua hal itu pasti mereka tanggung.

5. Sebagian pentahkik di kalangan Asy'ariyah seperti Ar-Razi—dan Al-Ghazali dalam sebagian pernyataannya—melihat bahwa keharusan di atas memang berlaku bagi mereka. Oleh karena itu mereka berpendapat bahwa yang dimaksud dengan ru'yah yang mereka tetapkan adalah bertambahnya keterbukaan dengan diciptakannya tambahan persepsi bagi mereka, yaitu mereka menafsirkannya sebagai sejenis ilmu. Sehingga mereka mengakui bahwa perbedaan antara mereka dan Mu'tazilah hanyalah perbedaan lafaz atau mendekati perbedaan lafaz.

Tidak diragukan bahwa ini merupakan pengakuan mereka atas kegagalan dalam memadukan antara penafian sifat ketinggian dan klaim bahwa Allah tidak berada di dalam alam maupun di luarnya, dengan penetapan ru'yah.

6. Adapun dalil mereka bahwa setiap yang ada dapat dilihat, ini adalah dalil yang lemah karena mengharuskan bahwa suara dan aroma pun dapat dilihat, padahal keduanya ada. Adapun dalil cermin, ini batil karena yang ada di cermin adalah bayangan dan gambaran, bukan zat itu sendiri.

Syaikhul Islam menyebutkan banyak bantahan lainnya. Tidak diragukan bahwa pendapat Asy'ariyah tentang ru'yah tanpa sifat ketinggian mengandung kontradiksi yang sangat besar, dan seluruh jawaban serta upaya mereka untuk menghilangkan

kontradiksi ini tidak berhasil kecuali dengan menafsirkan ru'yah sedemikian rupa sehingga mendekati mazhab Mu'tazilah. Inilah yang dilakukan sebagian belakangan mereka, dan itulah yang menjadi kemapanan mazhab mereka sebagaimana dalam Syarh al-Mawaqif.

Kedua: Kenabian dan Mukjizat

Kalangan Asy'ariyah sependapat dengan Ahlus Sunnah dalam masalah kenabian dan mukjizat yang menunjukkannya. Namun karena mazhab mereka yang menyimpang dalam masalah sifat dan qadar, mereka menyelisihi Ahlus Sunnah dalam beberapa rincian masalah kenabian, mukjizat, dan karamah.

Orang pertama yang membahas masalah ini secara terperinci dari kalangan Asy'ariyah adalah Al-Baqillani, yang mengkhususkan sebuah kitab tersendiri untuk itu. Ia adalah pemimpin orang-orang yang mengikutinya seperti Qadhi Abu Ya'la, Al-Juwaini, Ar-Razi, Al-Amidi, dan lainnya. Mazhab Al-Baqillani dalam masalah ini telah dipaparkan secara rinci sebelumnya. Kitab an-Nubuwwat adalah karya yang Syaikhul Islam khususkan untuk membantah Al-Baqillani dan para Asy'ariyah lainnya. Secara keseluruhan, catatan dan bantahan Syaikhul Islam terhadap mereka dapat dipaparkan secara ringkas sebagai berikut:

1. Mereka membatasi dalil-dalil kenabian hanya pada mukjizat yang berupa peristiwa luar biasa. Ini sependapat dengan Mu'tazilah, meskipun mereka berbeda tentang cara penunjukan mukjizat terhadap kebenaran seorang nabi. Adapun pendapat mayoritas Ahlus Sunnah, dalil-dalil

penetapan kenabian para nabi itu banyak, dan mukjizat adalah salah satunya.

2. Perkataan sebagian Asy'ariyah bahwa mukjizat menunjukkan kebenaran nabi agar tidak mengakibatkan ketidakmampuan Tuhan, karena tidak ada dalil atas kebenaran kecuali diciptakannya mukjizat. Seandainya bukan merupakan dalil, maka konsekuensinya Tuhan tidak mampu membenarkan rasul yang jujur. Ini adalah cara Al-Asy'ari—dalam salah satu dari dua pendapatnya—Qadhi terkadang, Al-Isfaraini, Ibnu Furak, Abu Ya'la, dan lainnya.

Sebagian Asy'ariyah berkata: ilmu tentang kebenaran pembawa mukjizat diperoleh secara dharuri (pasti). Ini adalah cara Al-Juwaini dan Ar-Razi, karena mereka mengetahui lemahnya jalan pikiran golongan pertama, disebabkan mereka membolehkan Allah melakukan segala sesuatu meskipun itu buruk, termasuk menampakkan mukjizat di tangan seorang pendusta. Karena diketahui bahwa hal ini dapat mengakibatkan tidak adanya pembedaan antara yang jujur dan yang pendusta, mereka menjadikan mukjizat sebagai bukti kebenaran nabi, dan bahwa Allah tidak menampakkannya di tangan seorang pendusta agar tidak mengakibatkan ketidakmampuan Tuhan dalam menetapkan kebenaran nabi-nabi-Nya. Ini adalah kontradiksi dari mereka. Yang benar adalah bahwa Allah tidak menampakkannya di tangan seorang pendusta karena Dia berbuat dengan hikmah dan karena Dia Mahasuci dari hal itu. Adapun orang yang membolehkan Allah melakukan segala yang buruk, maka pendapatnya batil dan kontradiktif sebagaimana yang mereka lakukan di sini.

3. Berdasarkan mazhab mereka dalam mendefinisikan mukjizat—bahwa ia adalah sesuatu yang luar biasa, disertai

tantangan, tampak di tangan seorang nabi, dan selamat dari perlawanan—perbedaan antara mukjizat dan sihir atau sulap hanyalah tidak adanya perlawanan dan bahwa ia terjadi di tangan orang yang mengaku kenabian. Ini adalah pembedaan yang sangat lemah, karena Musailamah al-Kadzdzab, Al-Aswad al-'Ansi, dan lainnya tidak ada yang melawan mereka. Seandainya mereka melakukan sihir dan perdukunan lalu mengaku kenabian, apa bedanya dengan mukjizat para nabi?

Dan sudah diketahui bahwa tanda-tanda (mukjizat) para nabi yang menunjukkan kenabian mereka "adalah yang diketahui bahwa ia bersifat khusus bagi para nabi, bahwa ia mengharuskan adanya kejujuran mereka, dan tidak akan ada kecuali bersama kejujuran mereka. Tanda-tanda itu haruslah melanggar kebiasaan (supranatural), berada di luar kemampuan manusia dan jin, dan tidak seorang pun mampu menandinginya. Namun sifatnya yang melanggar kebiasaan dan tidak dapat ditandingi itu merupakan konsekuensi yang menyertainya, bukan merupakan batasan yang tepat untuknya. Pengetahuan bahwa tanda-tanda itu mengharuskan kejujuran para nabi terkadang bersifat aksiomatis, seperti terbelahnya bulan, tongkat yang berubah menjadi ular, dan keluarnya unta (dari batu). Maka sekadar mengetahui tanda-tanda ini sudah menghasilkan pengetahuan aksiomatis bahwa Allah menjadikannya sebagai tanda atas kejujuran orang yang berdalih dengannya… Dan tanda-tanda itu bisa juga merupakan jenis pembuktian kejujuran, yaitu kejujuran pemiliknya, sehingga kejujurannya menjadi niscaya ketika ia berkata: 'Aku adalah nabi.' Namun mustahil hal itu dimiliki oleh seorang pendusta."

4. Mereka tidak membedakan antara mukjizat dan sihir, bahkan mereka menjadikan perbedaan keduanya hanya pada tantangan rasul untuk mendatangkan hal serupa. Mereka berkata: seandainya tukang sihir menggunakan sihirnya sebagai argumen dan mengaku kenabian dengannya, maka Allah akan membatalkannya dengan dua cara: pertama, dengan menisbatkan kepadanya perbuatan sihir; dan kedua, dengan memungkinkan untuk ditandingi. Ketika Al-Baqillani dituntut untuk menjelaskan perbedaan antara sihir dan mukjizat para nabi, ia bersandar pada argumen bahwa suatu mukjizat tidak disebut mukjizat sampai ia terjadi dari perbuatan Allah, dalam bentuk yang melanggar kebiasaan, disertai tantangan rasul untuk mendatangkan hal serupa.

Syaikhul Islam telah mendiskusikan perkataan ini dan membantahnya dari berbagai segi, di antaranya:

a. Bahwa persamaan tanda-tanda para nabi dengan sihir para tukang sihir dalam batasan dan hakikatnya merupakan sesuatu yang jelas kerusakannya secara aksiomatis berdasarkan agama para rasul.

b. Bahwa pendapat itu mengandung celaan terhadap para nabi, karena menjadikan tanda-tanda mereka sejenis dengan sihir dan perdukunan.

c. Bahwa berdasarkan perkataan mereka: seorang tukang sihir dapat mengaku kenabian, dan apa yang mereka sebutkan tentang pembatalannya dengan dua cara itu, terbantahkan oleh mazhab mereka sendiri yang membolehkan Allah melakukan segala sesuatu meskipun buruk, seperti menampakkan mukjizat di tangan seorang pendusta.

d. Bahwa Al-Baqillani membolehkan munculnya mukjizat di tangan seorang pendusta apabila Allah menciptakan hal serupa di tangan orang yang menandinginya, sehingga landasannya adalah keselamatan dari perlawanan yang sepadan.

e. Bahwa di antara manusia ada yang mengaku kenabian padahal ia pendusta, dan muncul di tangannya sebagian keanehan ini, namun tidak ada yang menghalanginya dan tidak ada yang menandinginya, sebagaimana yang terjadi pada Al-Aswad Al-Ansi, Musailamah, Babak, dan lain-lain. Kebohonan mereka diketahui melalui berbagai cara. Maka klaim mereka bahwa seorang pendusta tidak akan mampu mendatangkan keanehan semacam ini adalah tidak benar.

5. Dan akhirnya, pendapat-pendapat kaum Asy'ariyyah dalam masalah-masalah ini telah membawa mereka kepada beberapa pendapat — atau pembenaran beberapa hal — yang batil, di antaranya:

a. Pembenaran sebagian mereka bahwa penghapusan (nasakh) bisa terjadi pada syariat para nabi dalam pokok-pokok yang bersifat universal, seperti perintah beribadah kepada Allah semata tanpa sekutu, berbakti kepada orang tua, kejujuran, keadilan, dan pengharaman perbuatan keji. Ini karena mereka membolehkan Allah memerintahkan segala sesuatu dan melarang segala sesuatu, dan bahwa hal itu kembali kepada kehendak semata. Meskipun mereka berkata bahwa hal semacam itu tidak pernah terjadi, namun pembenaran mereka terhadapnya bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama salaf yang tidak membolehkan nasakh masuk dalam perkara-perkara ini.

b. Pembenaran sebagian mereka — seperti Al-Baqillani — bahwa seorang nabi bisa melakukan dosa besar, berdasarkan penolakan mereka terhadap penilaian baik dan buruk secara akal.

c. Pernyataan mereka bahwa karamah para wali bukan termasuk tanda-tanda para nabi, mengingat mazhab mereka tentang syarat-syarat mukjizat, di mana mereka menjadikan salah satu syaratnya adalah bahwa ia harus menyertai pengakuan kenabian. Ini bertentangan dengan pendapat mayoritas ulama yang menjadikan karamah wali sebagai bagian dari tanda-tanda para nabi, karena karamah itu mengharuskan adanya kenabian mereka dan pembenaran terhadap mereka. Seandainya bukan karena pembenaran mereka kepada para nabi dan mengikuti mereka, niscaya para wali tidak memiliki karamah.

d. Kontradiksi mereka dalam pernyataan bahwa setiap yang mungkin adalah boleh bagi Allah, sementara di sisi lain mereka berkata bahwa Allah tidak akan menampakkan mukjizat di tangan seorang pendusta.

e. Kontradiksi mereka juga, di mana mereka menjadikan salah satu syarat mukjizat bahwa ia harus berupa sesuatu yang hanya Allah yang mampu melakukannya, sementara mereka juga berkata: segala yang ada di alam ini berada dalam kekuasaan Allah, bahkan kemampuan hamba menurut mereka tidak berpengaruh pada objek yang dikuasainya. Jika demikian, apa makna syarat yang disebutkan sebelumnya?

f. Pernyataan Al-Baqillani bahwa keanehan-keanehan menunjukkan kewalian berdasarkan ijmak, sementara ia juga membolehkan munculnya keanehan itu di tangan orang-orang kafir dan tukang sihir. Ini merupakan kontradiksi.

Inilah sekilas tentang masalah mukjizat dan hal-hal yang berkaitan dengannya, yang menunjukkan betapa berjalinnya persoalan-persoalan akidah dan betapa pengaruh penyimpangan pada sebagiannya terhadap penyimpangan pada aspek-aspek lainnya.

Di penghujung pembahasan ini — yang merupakan pembahasan terakhir dari bab yang memuat bantahan-bantahan terperinci Syaikhul Islam terhadap kaum Asy'ariyyah — perlu disebutkan bahwa terdapat beberapa masalah cabang yang mungkin dimuat oleh kitab-kitab Asy'ariyyah dan bertentangan dengan mazhab ulama salaf. Namun masalah-masalah tersebut, adakalanya berkaitan dengan salah satu masalah yang sudah terkenal seperti sifat-sifat Allah, takdir, iman, atau lainnya; atau merupakan pendapat pribadi pengarang kitab dan ijtihadnya. Pembahasan terhadapnya dilakukan dalam kajian-kajian tersendiri yang dikhususkan untuk menelusuri kitab tersebut atau pandangan pengarangnya.

Adapun kaum Asy'ariyyah, mereka sepakat dengan Ahlus Sunnah dalam hal-hal yang bersifat sam'iyyat (berdasarkan wahyu), seperti hari kebangkitan, pengumpulan manusia, telaga (Haudh), jembatan (Shirath), surga, neraka, azab kubur, dan semacamnya. Demikian pula dalam masalah imamah, keutamaan para sahabat, dan hal-hal yang berkaitan dengan keduanya. Juga dalam keyakinan bahwa tidak seorang pun dari Ahlul Qiblah yang kekal di neraka. Mereka — sebagaimana dikatakan Syaikhul Islam — berbeda dengan kaum Khawarij dan Syiah, dan karenanya mereka menjadi golongan yang paling dekat kepada ulama salaf dan Ahlus Sunnah wal Hadits.

Penutup

Kini, setelah serangkaian pembahasan yang berkesinambungan mencakup beberapa bab tentang "Sikap Ibnu Taimiyyah terhadap Kaum Asy'ariyyah," kita sampai pada penutup kajian ini dengan merangkum hasil-hasil berikut:

1. Bahwa mazhab ulama salaf berdiri di atas landasan dan kaidah yang kuat lagi kokoh, yang pilarnya adalah Al-Qur'an, As-Sunnah, dan ijmak. Setiap pengakuan mengikuti mazhab salaf tidak dapat diterima kecuali dibangun di atas manhaj mereka yang jelas dan lurus. Dan alhamdulillah, senantiasa ada pada setiap zaman sekelompok orang yang tegak membela kebenaran, menyerunya, berjuang di jalannya, dan memperbarui apa yang telah terhapus dari tanda-tandanya; tidak membahayakan mereka orang yang mengecewakan mereka maupun yang menentang perintah mereka.

Melalui apa yang ditulis oleh para imam Ahlus Sunnah — khususnya ulama pada generasi-generasi terbaik — baik berupa penjelasan akidah maupun bantahan terhadap para penentangnya, telah terbentuk ciri-ciri yang menonjol dan titik-titik tolak yang jelas, yang menentukan manhaj yang benar bagi siapa yang ingin menempuhnya dan jalan yang sahih bagi siapa yang ingin mengabdi kepada agama dan akidahnya serta mencari ridha Tuhannya.

2. Melalui pemaparan kehidupan Syaikhul Islam dan zamannya, tampaklah bagaimana masa itu dipenuhi dengan peristiwa-peristiwa besar, dan bagaimana Syaikhul Islam Ibnu Taimiyyah merupakan tokoh yang menonjol dan imam yang agung,

yang memiliki pengaruh nyata dalam peristiwa-peristiwa tersebut, baik yang bersifat politik maupun ilmiah.

3. Kemunculan Syaikhul Islam pada zaman yang dikuasai oleh berbagai golongan yang menyimpang — dari kaum Bathiniyyah, Rafidhah, Sufi, Mu'tazilah, Asy'ariyyah, dan lainnya — menunjukkannya sebagai pembela dan pelindung mazhab serta akidah ulama salaf di hadapan semua mereka. Ia meninggalkan setelah itu warisan yang sangat besar, berupa puluhan jilid dalam berbagai cabang ilmu, yang semuanya berpadu dalam pembelaan mazhab salaf dan bantahan terhadap para penentangnya.

4. Syaikhul Islam memiliki manhaj yang jelas dalam memaparkan akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah maupun dalam membantah para penentangnya. Yang paling menonjol dari manhaj ini — selain sandarannya pada Al-Qur'an, As-Sunnah, dan perkataan ulama salaf, serta akhlaknya yang mengikuti adab mereka — adalah keteguhannya pada manhaj yang tertentu. Ia tidak pernah kontradiktif, keyakinannya tidak pernah berubah, dan manhajnya tidak berbelok-belok sebagaimana yang terjadi pada selainnya. Ia tetap tegak kokoh di tengah banyaknya cobaan dan peristiwa yang menimpanya. Hal ini sangat jelas terlihat dalam kitab-kitabnya yang sampai kepada kita; meskipun sangat banyak dan ada pengulangan pada sebagian topiknya, tidak terlihat padanya kontradiksi, penarikan pendapat, atau keraguan. Ini semua kembali kepada kesahihan titik tolak dan landasan yang ia jadikan pijakan dalam kitab-kitabnya.

5. Adapun mazhab Asy'ariyyah, maka telah tampak melalui bab-bab yang berkaitan dengannya, bagaimana asal-usul mazhab ini, bagaimana ia menyebar, dan bagaimana ia berkembang di tangan para tokohnya — bukan ke arah kedekatan kepada mazhab

ulama salaf, melainkan ke arah menjauh dari mereka, khususnya pendekatannya kepada mazhab Mu'tazilah, kaum Sufi, dan para filsuf.

Adapun pendiri mazhab, Abu Al-Hasan Al-Asy'ari, ia lebih dekat kepada mazhab ulama salaf dibanding para pengikutnya yang datang setelahnya. Meskipun dalam kitab Al-Ibanah ia sangat dekat dengan ulama salaf, namun masih tersisa padanya sisa-sisa dari mazhab Mu'tazilah.

6. Adapun sikap Ibnu Taimiyyah terhadap kaum Asy'ariyyah, maka telah tampak dari uraian sebelumnya:

a. Bahwa Syaikhul Islam ketika menghadapi musuh-musuh Islam dari kalangan Nasrani, Tatar, dan Rafidhah, ia tidak berkata — sebagaimana yang diklaim sebagian orang — bahwa kita seharusnya berkonsentrasi pada musuh yang lebih besar dan meninggalkan perselisihan di antara kita. Sebaliknya, ia membantah mereka semua dan berjihad melawan mereka dengan tangan, lisan, dan penanya; sebagaimana ia juga membantah kaum Asy'ariyyah di zamannya dan membongkar apa yang ada pada mereka berupa paham Jahmiyyah dan Tasawuf. Ia menjelaskan bahwa musuh-musuh itu tidak mendominasi kaum muslimin kecuali karena kelalaian mereka, kejauhan mereka dari mazhab Ahlus Sunnah, keterlibatan mereka dalam kemaksiatan dan dosa besar, serta kezaliman dan ketidakadilan.

Namun ketika tiba saatnya berjihad dan bersungguh-sungguh, ia memusatkan perhatian pada musuh yang sebenarnya, bekerja untuk menyatukan barisan, mempererat yang bercerai-berai, dan mendorong manusia untuk berkorban dan berjuang di jalan Allah.

b. Melalui bantahan dan diskusinya dengan kaum Asy'ariyyah, tampak dalam manhajnya dua hal:

- *Pertama*: berlaku adil terhadap para lawannya dari kaum Asy'ariyyah, dan mengakui kebenaran yang ada pada mereka.
- *Kedua*: membantah mereka dalam hal-hal yang mereka menyimpang dari mazhab Ahlus Sunnah, dengan membangun bantahan-bantahan secara sistematis dan metodologis, di samping diskusi-diskusi terperinci untuk setiap masalah akidah yang mereka salah di dalamnya. Karenanya, bantahan-bantahannya mencakup masalah-masalah tauhid rububiyyah, uluhiyyah, nama-nama dan sifat-sifat Allah, takdir, iman, dan lainnya.

c. Bantahan-bantahan Syaikhul Islam menampakkan penyimpangan-penyimpangan yang ada dalam mazhab Asy'ariyyah yang mencakup sebagian besar aspek akidah. Oleh karena itu, kitab-kitab kalam mereka — meskipun banyak dan tersebar luas — tidak boleh dijadikan sumber untuk mengajarkan akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah, dan tidak boleh pula dianggap mewakili mazhab ulama salaf, betapapun ada yang mengklaim demikian.

Di penghujung ini, inilah usaha seorang yang serba terbatas yang saya persembahkan. Apa yang benar di dalamnya maka itu dari Allah, dan Dia-lah yang terpuji atas taufik-Nya. Apa yang salah di dalamnya maka itu dariku dan dari setan. Dan penutup doa kami: segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Allah Maha Mengetahui, dan semoga shalawat serta salam senantiasa

tercurah kepada nabi kita Muhammad shallallahu 'alaihi wa alihi wa shahbihi wa sallam.